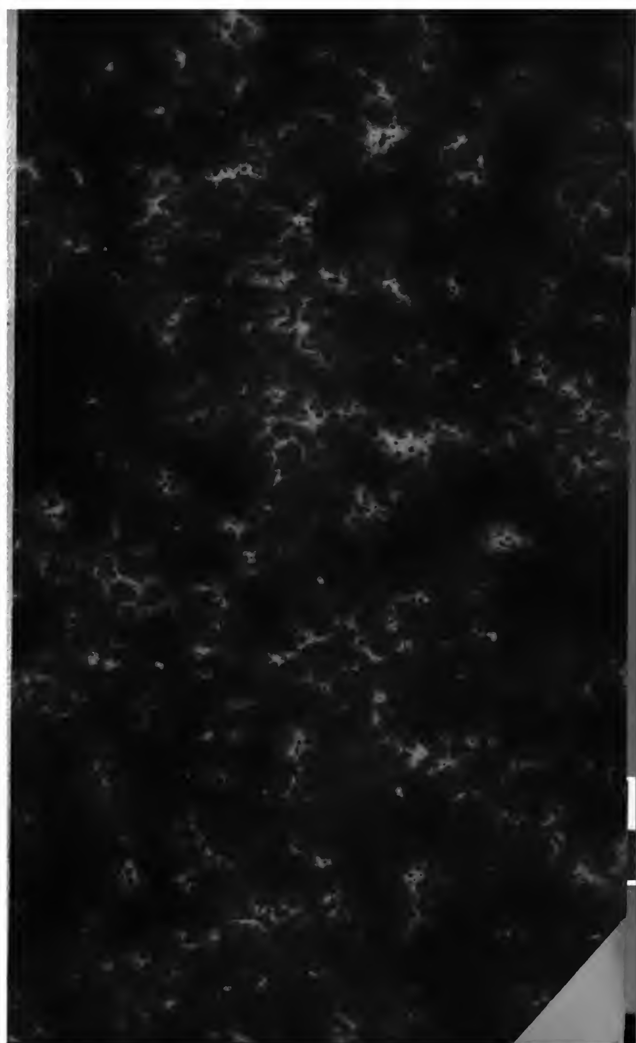
SYSTEM DER STAATSWISSEN SCHAFT VON L. STEIN: DIE...

Lorenz : von Stein









System

der

Staatswissenschaft.

Von

L. Stein.

Zweiter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1856.

System

der

Staatswissenschaft.

Von

L. Stein.

Zweiter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1856.

Die Gesellschaftslehre.

Erste Abtheilung.

Der Begriff der Gesellschaft

und

die Lehre von den Gesellschaftsklassen.

Von

L. Stein.



Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1856.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort.

Ich habe in diesem Vorwort zu dem Inhalte des nachfolgenden Werkes nichts hinzuzufügen, als daß man, wo man die Fehler und Mängel findet, auch die Spuren langer und sehr ernster Beschäftigung mit dem Gegenstande daneben nicht übersehen möge. Meine Ansicht ist zunächst allerdings, daß die hier niedergelegten Untersuchungen wirklich den Inhalt der Wissenschaft von der Gesellschaft bilden; aber ich weiß, daß niemand das Recht hat zu meinen, er vermöge mit eigener Kraft das endgültig Wahre irgendwo zu finden. Meine Hoffnung ist ferner, daß die Anregung hiermit gegeben werden möge, das so unendlich reiche und doch so wenig bekannte Gebiet der Gesellschaft mit Umsicht und Ernst weiter zu erforschen; denn nur viele vermögen viel, wo es sich um ein großes Ziel handelt. Meine Ueberzeugung aber bleibt endlich, daß die Untersuchungen über die Elemente, die Ordnungen und die Bewegungen der menschlichen Gesellschaft dazu bestimmt sind, nicht nur ein neues Gebiet der Wissenschaft zu bilden, sondern auch vielen alten Theilen derselben neue Gestalt und neues Leben zu geben. Eben deßhalb muß eine erste Arbeit hier den Charakter der Unfertigkeit behalten; wer eine solche Arbeit unternimmt, der hat das Recht, diese Unfertigkeit nicht bloß in sich, sondern auch in der Natur der Sache zu suchen. Das hat

mir den Muth gegeben, die Arbeit selbst zu einem Abschluß zu bringen; und ich denke mir, es wird das künftig noch manchem Anderen nicht minder zum Troste gereichen.

Die zweite Abtheilung soll die Darstellung des Wesens und der Geschichte der ersten Gesellschaftsform, der Geschlechterordnung, enthalten. Ich hoffe, sie bald vollenden zu können.

Wien, im December 1855.

L. Stein.

Inhalt

des zweiten Bandes.

Seite

Zweites Buch.

Drittes Buch.

Zweiter Theil.

Die Gesellschaftsordnungen.

Erstes Buch.

Die Gesellschaftslehre.

I. Begriff und allgemeine Einleitung.

Ganz gewiß ist es bei einer Wissenschaft, die weder eine ihrem Namen oder ihrer Aufgabe nach absolut neue, noch auch in ihren wesentlichsten Punkten und Gebietstheilen allgemein anerkannte ist, von höchster Wichtigkeit, gleich im Eingange aller Untersuchungen einen möglichst bestimmten Begriff, und zugleich ein möglichst deutliches Bild von derselben aufzustellen. Den Begriff, damit das Ganze gleich anfangs eine ganz bestimmte Stelle in dem wissenschaftlichen Systeme habe, und dabei denn auch fähig sey, andre Untersuchungen, Fragen und Principien, die bei dem Leser schon der gegenwärtigen Arbeit vorauf gegangen seyn mögen, an sich zu ziehen und sie gleichsam um sich herum zu krystallisiren; — das Bild aber, damit eine Reihe von Erscheinungen sowohl des täglichen Lebens als der Geschichte in ihm eine Heimath und eine Erklärung finden, schon ehe man die ganze Arbeit des Verfassers noch einmal durchgearbeitet haben mag. Und deßhalb wird es wohl an seiner Stelle seyn, wenn wir unser Werk mit demjenigen beginnen, was eigentlich das Ende desselben seyn sollte, mit einer Einleitung, welche die Gesammtsumme aller Resultate unserer Untersuchungen in einer Form enthält, die eben dadurch, daß sie weder eine streng dialektische, noch eine streng historische, noch überall eine wissenschaftliche im engern Sinne des Wortes ist, uns Hoffnung gibt, daß ihr Inhalt von allen verstanden und von den meisten oder doch von vielen auch angenommen werden wird.

Wenn man das menschliche Leben, insofern es in Gemeinschaft auftritt und die Einzelnen sich gegenseitig, theils im Gegensatz zu einander, theils auch zu persönlicher Einheit verbunden, in der Erreichung ihrer höchsten menschlichen Bestimmung tragen und helfen,

wissenschaftlich auffaßt, und diese Wissenschaft nach ihrem höchsten Theile die Staatswissenschaft nennt, so hat die auf diese Weise entstehende Staatswissenschaft drei wesentlich verschiedene Gebiete.

Das erste dieser Gebiete enthält die Lehre von demjenigen Theile oder derjenigen Seite des Lebens, in welcher der Mensch mit seiner äußeren Thätigkeit sich das Natürliche in seinem äußern Daseyn unterwirft, indem er aus dem natürlichen Dinge ein Gut macht, das er erzeugt und verbraucht, und es als sein Vermögen mit seiner ganzen Existenz auf das Innigste verbindet. Die Lehre von der Ordnung, in welcher dieß geschieht, und nach den Gesetzen, welche sich dabei thätig beweisen, nennen wir die Güter- oder Volkswirthschaftslehre. Der erste Band unseres Systems hat diese Lehre zu einem ausgebildeten Systeme entwickelt.

Offenbar ist es aber nicht genug, daß der Mensch bloß die äußerliche Erscheinung der Dinge sich zu eigen mache. Die Dinge enthalten noch etwas Inneres, das die Menschen allerdings oft in sehr verschiedener Weise auffassen, das aber dennoch eine große Gewalt über sie ausübt, mögen sie es nun sich zur Anschauung bringen in welcher Weise sie wollen. In der That nämlich steht das Innere der Dinge in demselben Verhältniß zu der Kraft im Menschen, welche das Daseyn dieses Innern erkennt, in welchem die äußere Welt zu dem äußerlichen, körperlichen Leben des Menschen steht. Ebensowenig als es dem Menschen möglich ist, ohne die Erarbeitung und Erzeugung, ohne den Verbrauch und den Genuß der äußern Gegenstände zu leben, ebensowenig kann er leben, ohne sich aus den Eindrücken, welche das Innere der Dinge auf seinen Geist macht, eine innere, ihm geistig angehörige Welt zu bilden. Die geistige Arbeit, der geistige Besitz, das geistige Leben ist demnach ein zweiter, eben so wesentlicher Theil des Lebens, als das Güterleben. Und die wissenschaftliche Darlegung dieses Gebietes bildet deßhalb naturgemäß den zweiten Theil der Lehre vom Leben der menschlichen Gemeinschaft, oder der Staatswissenschaft.

Den dritten Theil nun bildet die Lehre von der Ordnung und den Gesetzen, nach welchen sich diese Vielheit von Menschen unter einander zu einer persönlichen Einheit, mit eigenem persönlichen Willen und eigener individueller That zusammen faßt. Diese persönliche Einheit nennen wir den Staat. Die eigentliche Staatslehre ist daher der naturgemäße dritte Theil der Staatswissenschaft.

Dieß ist das durch die Natur des Gegenstandes selbst gegebene System der Staatswissenschaft. Und derjenige Theil, dessen Entwicklung den Inhalt des folgenden Werkes bildet, ist der zweite der oben genannten drei Theile. Wir haben ihn schon in der Einleitung zur Güterlehre, die den ersten Band dieses Systems bildet, dahin näher bezeichnet, daß es die menschliche Gesellschaft ist, die seinen Inhalt bildet und ihm seinen Namen gibt. Die Gesellschaftslehre ist demnach der zweite Theil der Staatswissenschaft.

Es wird nun darauf ankommen, diese Gesellschaft ihrem Wesen und Inhalt nach etwas näher zu bezeichnen, ehe wir von einer eigentlichen Definition derselben reden dürfen. Man kann sich nun, meinen wir, die Sache am einfachsten in folgender Weise anschaulich machen.

Wenn wir von dem Menschen überhaupt, seinem Begriffe und seiner Natur nach gesagt haben, daß derselbe den innern, unsichtbaren, geistigen Inhalt der äußeren Dinge und Verhältnisse, und zwar natürlich der menschlichen Verhältnisse ebensowohl als der natürlichen sich geistig zu eigen machen muß, um seinem eigenen innern Wesen zu entsprechen, so versteht es sich von selbst, daß dieß zunächst eben auch für den einzelnen Menschen gilt. Jeder Einzelne hat daher die Aufgabe, sich den geistigen Inhalt der äußern Welt mit seiner geistigen Kraft und Arbeit anzueignen; und zwar entspricht er seinem Wesen in dem Maße mehr, in welchem er dieß mehr vermag. Je reicher er an geistigem Besitze ist, desto höher steht er als Mensch.

Nun aber ist das, was wir die Menschheit nennen, nicht ein abstrakter Begriff, sondern vielmehr eine Gesammtheit von lauter Einzelnen. Wenn wir demnach sagen, daß die Gesammtheit, oder die Menschheit als ihr Ziel die höchste geistige und materielle Entwicklung ansehen muß, so haben wir damit zugleich gesagt, daß dieß nur geschehen kann, indem jeder Einzelne seine geistige und wirthschaftliche Entwicklung zu ihrer höchsten Stufe erhebt. Dieß wird keiner weitern Auseinandersetzung bedürfen.

Jeder Einzelne nun ist, indem er auf diese Weise der Träger der Aufgabe der ganzen Menschheit ist, vor eine wahrhaft unendliche Aufgabe hingestellt. Allerdings entspricht die Endlosigkeit dieser Aufgabe einem Moment im Menschen selbst; allein das ganz unzweifelhaft Vorwiegende in jedem Einzelnen ist doch immer seine Endlichkeit und Begrenztheit. Es ist keinem Einzelnen, und wäre er der höchste

Inbegriff alles desjenigen, was wir das Menschliche nennen, gegeben, auch nur ein bedeutendes Maß in allen Gebieten des geistigen Lebens zugleich zu leisten; außerordentlich nennen wir schon das, was auch nur in Einem Gebiete über alles Bisherige hervorragt; das Gewöhnliche ist dagegen, daß das Maß, welches jeder Einzelne zu dem Ganzen hinzuträgt, im Verhältniß zu diesem Ganzen ein verschwindend kleines ist. Das wirkliche Daseyn und Leben des Einzelnen steht daher in einem, durch ihn selbst durchaus nicht lösbaren Widerspruch mit der Idee, welche wir mit seiner innern, geistigen, unendlichen Natur verbinden müssen.

Die große Frage, auf deren richtigem Verständniß alle Wissenschaft vom wirklichen Leben der menschlichen Gemeinschaft, und deßhalb, da kein Leben außerhalb der Gemeinschaft ist, vom wirklichen Leben überhaupt beruht, ist und bleibt daher auch hier die: in welcher Weise dieser Widerspruch zwischen dem allgemeinen Wesen und Begriff des Menschen und seinem wirklichen Leben, von denen das erste die unendliche Bestimmung, das zweite die endliche Kraft enthält, gelöst werden soll. Es muß nothwendig diese Frage als der mehr oder weniger bewußte, immer aber als der absolute Anfangs- und Ausgangspunkt aller Wissenschaft vom Leben angesehen werden.

Eben deßhalb tritt sie uns bei der Gesellschaftslehre keineswegs zuerst entgegen. Im Gegentheil bildet sie naturgemäß ebensowohl die Grundlage für die Güterlehre, und jedes wahre System der letzteren — wenn es überhaupt denkbar ist, daß es mehr als Ein System geben kann — ist eine wissenschaftliche Lösung jenes Widerspruches. In der That ist die Güterlehre weder in ihrem Princip noch in ihrem letzten Ziel, sondern nur in ihrem Gegenstande und den bei ihr in Bewegung begriffenen Kräften von der Gesellschaftslehre verschieden. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß derselbe Weg, den das höchste Gesetz des persönlichen Lebens bei der Entwicklung des Güterlebens eingeschlagen hat, auch im Wesentlichen für die des gesellschaftlichen Lebens gültig seyn werde, und daß wir daher, indem wir uns das Gesammtbild des Güterlebens vergegenwärtigen, auch die Grundlage für die Ordnung der gesellschaftlichen Welt besitzen werden. Dabei kann dann die genauere Entwicklung und Begründung der einzelnen Punkte für sich statt finden, ohne daß die Richtigkeit des Gesammtresultats dadurch im mindesten beeinträchtigt würde.

Werfen wir nun einen Blick auf die in unserem ersten Band dargestellte Güterlehre zurück, so sehen wir, daß bei genauer Betrachtung dasjenige, was wir das Gut nennen, eine Menge einzelner Momente entfaltet; daß die einzelnen Menschen die Gesammtheit ihrer Lebensthätigkeit auf Eins dieser Momente hinwenden; daß sie alsdann durch Gesetze, welche in der Natur jener Momente und Verhältnisse liegen, gezwungen werden, in Gegenseitigkeit zu treten, sich gegenseitig zu helfen und zu unterstützen, und daß eben dadurch eine Gemeinschaft entsteht, welche als Einheit das ganze Leben der Menschheit in materiellen Dingen umfaßt. Die große Aufgabe, der Kampf des endlichen Menschen für die Erfüllung seiner unendlichen, weit über die Kraft des Einzelnen reichenden Aufgabe wird mithin in dem Gebiete des Güterlebens dadurch möglich gemacht, daß zuerst das Persönliche sich den einzelnen Momenten, den einzelnen Aufgaben und Zielen des Materiellen hingibt; daß dadurch die Einzelnen allerdings in ihrem Einzelleben eine Besonderung und Begrenzung annehmen, die für sich weder der Idee des Menschen noch seiner Aufgabe entspricht; daß aber diese Besonderung und Beschränkung wieder aufgehoben wird, indem die verschiedenen Bestrebungen der Einzelnen durch ihre eigene Natur unter einander verbunden werden und durch diese Verbindung sich gegenseitig mit ihrer Eigenthümlichkeit erfüllen; und daß endlich diese Verbindung, da auf ihrem Daseyn diese gegenseitige Erfüllung des individuellen Mangels und mithin die Erhebung des Einzelnen zur Theilnahme am Ganzen beruht, sich als eine durchaus selbstbedingte und selbstständige hinstellt, die, weil sie einerseits die Bedingung der höchsten Entwicklung jedes Einzelnen enthält und andererseits alle besonderen Entwicklungen der Einzelnen in sich wie in einem selbstständigen Körper zusammenfaßt, bald zum höchsten Ausdruck des Gesammtlebens und zum herrschenden Elemente wird.

Dieß ist der Weg, den das Leben für die Güterwelt einschlägt. Es ist wie gesagt mehr als wahrscheinlich, daß es einen gleichen für die geistige Welt einschlagen werde.

In der That ergibt sich, daß auch die geistigen Güter bei näherer Betrachtung sich in einzelne Momente und Gebiete auflösen, deren jedes groß genug ist, um eine volle und reiche Lebensaufgabe des einzelnen Menschen zu bilden. Der Einzelne wendet sich daher in der Weise, die wir die unmittelbare, das ist die nicht durch Reflexion und Willkür, sondern durch die selbstthätige Natur bedingte

nennen, Einer dieser Aufgaben und Gebiete zu. Und sowie er zur Erkenntniß des Ganzen gelangt ist, begreift er, daß er selbst in der Vollendung dieser seiner speciellen Lebensaufgabe in der geistigen Welt von der Entwicklung aller anderen abhängt; daß alle Einzelnen auf einander angewiesen sind im Geistigen wie im Materiellen; daß der Eine dort sowohl als hier die Voraussetzung des Andern bildet. So entsteht aus dem ersten Princip der Vereinzelung das zweite der Gegenseitigkeit; aber die absolute Nothwendigkeit der zweiten, damit die erste ihren Zweck erfülle, zeigt daß diese Gegenseitigkeit etwas enthält, was sie von der Willkür des Einzelnen unabhängig macht, und ihr ein selbstständiges Daseyn, eine selbstständige Thätigkeit sichert. So entfaltet sich hier im Geistigen dasselbe Leben in einem andern Gegenstande.

Nun wird man ohne Schwierigkeit gestehen, daß diese Grundverhältnisse in der geistigen Welt nicht durch Willkür und ebensowenig durch die Macht einzelner Menschen gegeben sind. Im Gegentheil sind sie da ohne ihr Zuthun, und sind immer als dieselben da, wenn man sie im Großen und Ganzen betrachtet. Sie haben daher einen über jeden Einzelnen hinausgehenden Grund, und bilden somit in ihrer Erscheinung die Verwirklichung der Kraft, welche wir als jenen Grund anerkennen. Jener Grund, oder jene Kraft, oder jenes höhere Gesetz, aus welchem sie hervorgehen, ist nun, wie gesagt, die in dem Wesen der Persönlichkeit liegende Nothwendigkeit, den geistigen Inhalt der Welt dem geistigen Inhalte des Persönlichen zum Eigenthum zu machen. Da nun die oben angeführten Grundverhältnisse die nothwendige, durch die Natur der persönlichen Kraft wie des geistigen Objekts gegebene Form für die Verwirklichung jenes Grundgesetzes sind, so kann man dieselben für das geistige Leben einen bestimmten Organismus nennen, wie man z. B. die Grundverhältnisse des menschlichen Leibes den Organismus des leiblichen Lebens nennen wird. Daher hat man kaum einen ernstlichen Widerspruch zu fürchten, wenn man den Satz aufstellt, daß das geistige Leben der Menschheit ebensowohl eines bestimmten Organismus bedarf und denselben auch immer und in stets gleichartiger Grundform besitzt, wie das leibliche, und wie auch das wirthschaftliche Leben, dessen Organismus wir in dem ersten Bande unseres Systems nachzuweisen versucht haben.

Wenn nun dieß feststeht, so wird man ein Zweites nicht

bestreiten. Die Grundverhältnisse jenes geistigen Organismus sind, da sie in der That nicht für eine bloße Abstraktion, sondern für ein wirkliches Leben voll von ernsten Gegensätzen, Bewegungen und Aufgaben gelten, auch nicht bloß für die Vorstellung des Menschen da, sondern sie äußern sich auch, indem sie den einzelnen Menschen wirklich ergreifen und bestimmen. Das Leben jedes einzelnen Menschen ist ganz unzweifelhaft gerade mit seiner geistigen Eigenthümlichkeit ebensowenig ein Produkt seiner individuellen Willkür, als es sein Daseyn selbst ist; das was er ist, thut und gilt, ist vielmehr das Resultat von Kräften und Bedürfnissen, die weit über ihn selbst hinaus gehen. Denn erst durch diese einzelnen, wirklichen Menschen erfüllt sich der abstrakte Gedanke jenes Organismus mit thatsächlichem Leben. Ist dem nun so, so stehen natürlich auch die einzelnen Menschen unter einander in dem Verhältniß, in welchem die Elemente, Kräfte, Bewegungen und Ziele des geistigen Lebens selber zu einander stehen; oder die Individuen, indem sie eben Träger des letztern in seinen einzelnen Momenten sind, werden sich persönlich zu einander verhalten, wie diese Momente. Sieht man nun ab von den verschiedenen Fällen, welche dabei möglich sind, so wird man im Allgemeinen unbedenklich ein Verhältniß vieler Einzelnen zu einander, das durch einen gemeinsamen Zweck zur Einheit gebracht ist, eine Ordnung der Menschen, — und wenn jenes Verhältniß oder jener Zweck das ganze Leben umfaßt, eine Ordnung des menschlichen Lebens nennen.

Es folgt daher, daß der durch das reine Wesen der geistigen Welt als nothwendig gesetzte Organismus von Kräften, Bewegungen und Zwecken als eine Ordnung des menschlichen Lebens unter den Menschen selbst zur Erscheinung komme.

Diesen Satz kann man auch umkehren. Es ist keine Frage, daß eine solche Ordnung unter den Menschen nicht etwa bloß durch das Denken als nothwendig und natürlich gesetzt werden muß, sondern daß dieselbe andererseits, ganz abgesehen von der Untersuchung, ob sie vorhanden seyn müßte, wirklich vorhanden ist. Niemand bezweifelt, daß die einzelnen Menschen wirklich eine besondere nicht bloß wirthschaftliche, sondern auch geistige Individualität haben, die sich ein jeder durch seine, auf einen besondern Punkt des geistigen Lebens gerichtete Lebensthätigkeit gebildet hat; daß diese besondern Individualitäten einander wirklich gegenseitig ersetzen, erfüllen, helfen,

so sehr, daß die eine dieser Individualitäten oft genug gar keinen Sinn hätte, wenn sie nicht eben durch die Bedürfnisse der andern nothwendig wäre, wie z. B. ein Lehrer keinen Sinn hätte, der nicht für Schüler seine Lehrgaben und Lehrkraft ausbildete; daß endlich die Gesammtheit des geistigen Lebens eine wirkliche Ordnung der einzelnen Menschen unter einander ist, der sich am Ende keiner entziehen kann. Ist dieß alles aber unbezweifelte Thatsache, so ist es auch unbezweifelt, daß diese Thatsache, da sie eine Wirkung ist, einen dieselbe beherrschenden und erzeugenden Grund haben muß. Dieser Grund aber kann kein anderer seyn, als der Zweck, für welchen die Thatsache eben, um die es sich handelt, ein Mittel ist. Dieser Zweck ist aber die Darstellung und Förderung des geistigen Lebens Aller durch die Besonderheit des geistigen Lebens jedes Einzelnen. Und so ist in der That diese Förderung des geistigen Lebens nicht bloß die Kraft, welche nothwendig eine Ordnung der Menschen unter einander erzeugen muß, sondern jede wirklich vorhandene Ordnung der Menschen unter einander in Beziehung auf Geistiges ist auch als Erscheinung und Wirkung jenes Princips des geistigen Lebens anzusehen.

Man kann daher kurz sagen: der durch die Natur des Geistigen für das geistige Leben gegebene Organismus hat die Ordnung der Menschen in Beziehung auf Geistiges zu seinem Körper, oder zu seiner Verwirklichung, oder zu seiner äußerlichen Erscheinung. Die Natur der einzelnen Persönlichkeit fordert aber mit Nothwendigkeit, daß die einzelnen Menschen sich zu einander verhalten oder sich unter einander ordnen, wie die Momente des geistigen Lebens, die sie einander gegenüber vertreten. Da es daher einen solchen inneren Organismus des Geistigen gibt, so muß es auch eine ihm entsprechende Ordnung der Individuen unter einander geben; eine Ordnung also, in welcher alle Momente, Kräfte, Bewegungen, Ziele und Zustände der geistigen Welt durch Individuen, individuelle Kräfte, Bewegungen, Aufgaben und Lebensverhältnisse ausgedrückt sind. Und diese Ordnung der Menschen unter einander, in der sich demnach die geistige Welt mit ihrem Organismus, seinen Bewegungen und seinem höchsten Ziele ausdrückt oder zur Verwirklichung bringt, nennen wir nun die menschliche Gesellschaft.

Dieß ist demnach die allgemeinste Begriffsbestimmung der Gesellschaft. Das, warum es sich hier zunächst allein handeln könnte, war,

die Gesellschaft von der Volkswirthschafts- und von der Staatslehre zu unterscheiden. Man wird dieß ohne Schwierigkeit können, wenn man genau dieselben Gedanken und Ausdrücke auf Güter- und Staatsleben anwendet. Auch diese haben einen innern geistigen Organismus, und erscheinen als eine, diesem entsprechende Ordnung der Einzelnen. Die Güterlehre aber enthält den Organismus mit seiner Ordnung in Beziehung auf die sachlichen Güter, die Staatslehre dieselben in Beziehung auf die Bildung der höchsten persönlichen Einheit der Gemeinschaft. So steht die Gesellschaftslehre nach dieser Seite allerdings als ein selbstständiges Ganze da mit ihrer Definition. Aber freilich ist diese bloße Begriffsbestimmung wie jede andere doch nur der Anfang dessen, was die zur Wissenschaft erhobene Erkenntniß der menschlichen Gesellschaft geben soll.

Vielleicht nun, daß es gelingt, diese weitere Aufgabe der Gesellschaftslehre in gleich einfacher Weise darzulegen.

II. Ueber die Nothwendigkeit des Systematischen in der Gesellschaftslehre.

Bei allen wissenschaftlichen Darstellungen hört man stets den Satz: es sey im Grunde gleichgültig, in welcher Form und Ordnung die Wissenschaft dargestellt werde, wenn nur diese Darstellung die Sache selbst nach allen Seiten hin klar mache.

Diese Meinung müssen wir durchaus berühren, da die meisten Menschen große Neigung haben, entweder den Mangel ihres Verständnisses auf die Form zu schieben, oder aber die Form für die Schwierigkeiten und Mühen verantwortlich zu machen, die ihnen die Sache selbst gemacht hat; als ob es eine tiefgehende Untersuchung in irgend einem Theile des Wissens gäbe, die man durch irgend eine Form der Welt zu einer leicht verständlichen machen könnte. Am heftigsten aber pflegt die Form da angegriffen zu werden, wo sie, als strenges System auftretend, nicht bloß den einzelnen Gedanken, sondern sogar die gesammte Auffassung eines wissenschaftlichen Gebietes in bestimmte Kategorien und Gedankengänge zu zwingen sucht.

Es wäre offenbar gut, wenn man sich über diesen Streitpunkt und Anklagepunkt, denn er ist beides, vereinigen könnte; namentlich wo es sich um die Bewältigung eines neuen, umfassenden wissenschaftlichen Gebietes handelt. Und wir wollen versuchen, ob uns

dieß in Beziehung auf unsere Gesellschaftslehre vielleicht gelingen möchte.

Der Hauptgrund des Zweifels und Widerspruches in dieser Beziehung liegt, wie uns scheint, gewiß darin, daß sehr viele eben jenes System selbst nicht zum Gegenstand der Untersuchung machen, sondern, indem sie es einfach der ganzen Arbeit zum Grunde legen, die Forderung aufstellen, daß man das System in seiner Gesammtheit für eben so richtig und gewiß halten soll, als die einzelnen Resultate, welche den Inhalt der Abtheilungen bilden.

Auch das hat wieder Gründe, die man vor Augen haben muß. Es gibt Gebiete der Wissenschaft, in welchen der Gegenstand die Ordnung der Behandlung als eine gegebene ansehen läßt, wie z. B. die Anatomie, die Botanik, und in welcher daher das System gar keiner Willkür unterworfen werden kann. Es gibt andere Gebiete, namentlich die auf der Beobachtung und Darstellung von Einzelheiten beruhenden, in denen der Gegenstand beständig als ein verschiedener erscheint, und in denen daher nur die Willkür ein System zu bilden vermag. Gerade innerhalb dieser Gebiete, also auf dem Wege von der Beobachtung bis zur gefundenen, feststehenden Ordnung der Dinge, liegen die größten Massen menschlicher Kenntnisse und Gewißheiten, und damit auch die größte Masse wissenschaftlicher Bestrebungen. Es ist daher natürlich, daß von ihnen aus der Satz geht, daß ein System entweder nur eine Anordnung der Zweckmäßigkeit oder eine objektive Thatsache, nie aber ein Princip der Untersuchung seyn dürfe. Und da sie auf diesem Wege in vielen Dingen die größte Summe von Gewißheiten finden, so sind sehr viele andere geneigt, denselben Weg allenthalben zu fordern, in der Hoffnung, allenthalben das gleiche Resultat zu erzielen.

Man kann dieß vollständig eingestehen. Wie nun aber, wenn es sich, und vielleicht in einfacher Klarheit, nachweisen ließe, daß z. B. in unsrer Wissenschaft das System selbst ein durch die Natur des Gegenstandes mit derselben Bestimmtheit gegebenes sey, wie in Anatomie und Botanik? Gewiß würde man alsdann die Hauptkraft seiner Fragen und Zweifel statt gegen die Systematisirung, vielmehr gegen den Inhalt richten; und damit wäre offenbar sehr viel gewonnen.

In der That nämlich hat der Streit über das System und das Systematische in denjenigen Dingen, welche das geistige Leben betreffen, einen viel tiefern Sinn als man gewöhnlich annimmt. Und

wäre man sich nur erst über die hohe Bedeutung desjenigen, was wir das System nennen, recht einig, so würden viele große Wahrheiten uns nicht bloß viel leichter verständlich erscheinen, sondern wir würden auch die Consequenzen derselben viel bestimmter und klarer ziehen, und statt Meinungen und Zweifeln Ueberzeugungen erwecken können.

Wenn ich nämlich eine dauernde Aufgabe in einer gegebenen Masse von Verhältnissen gesetzt denke, so werde ich ohne Zweifel die Erreichung dieser Aufgabe für um so leichter und gewisser halten, je besser ich die für ihre Vollziehung erforderlichen Kräfte und Mittel geordnet habe. Die Ordnung aber dieser Kräfte und Mittel wird bei keiner denkbaren Aufgabe von meiner Willkür abhangen, sondern sie wird wesentlich sowohl durch die Natur des Zweckes als durch die der Mittel selbst bedingt seyn. Dieß sind Sätze, die jeder aus dem unmittelbar ihn umgebenden praktischen Leben kennen wird.

Diese Ordnung der Kräfte und Mittel ist nun natürlich nicht bloß für menschliche Dinge erforderlich und vorhanden, sondern sie gilt eben so sehr für alles dasjenige, was wir, als über den Menschen hinausgehend, das Göttliche in dem Daseyenden nennen. Indem wir nun diese Lebensäußerungen oder Schöpfungen der Gottheit als selbstständige betrachten, nennen wir jene ihnen mitgegebene Ordnung, in sofern sie durch das Wesen ihrer Bestandtheile und ihrer Zwecke bedingt erscheint und selbstthätig arbeitet, einen Organismus.

Wir sagen demnach, daß jedes, für einen bestimmten Zweck von der Gottheit Geschaffene einen Organismus habe. Und aus dieser Natur des Organismus ergibt sich uns, daß wir jede selbstthätige Erscheinung erst dann recht verstehen können, wenn wir ihren Organismus uns zum Verständniß gebracht haben; anderseits, daß jeder Irrthum über diesen Organismus nicht bloß ein Mangel des Verständnisses, sondern auch Fehlschlüsse über die Funktionen und Zwecke desselben erzeugen müsse. Die klare Einsicht in den Organismus jedes Lebendigen ist daher die Grundlage alles Wissens von demselben.

Die Folge dieser Sätze für die wissenschaftliche Untersuchung und Darstellung ist nun wohl unbestritten die, daß man zunächst die Grundbestandtheile des Organismus unterscheide und für sich betrachte; dann jedes der so gefundene Elementen wieder als einen

organischen Theil in seine Elemente auflöse, und so vom Allgemeinen zum Besondern auf dem, von der Ordnung des Ganzen gegebenen Wege vorwärts gehe. Und zwar in der Weise, daß je richtiger man den Organismus des beobachteten Dinges innehält, desto richtiger auch die Erkenntniß desselben werden muß.

Wenn wir nun das geistige Leben als ein Selbstständiges und Selbstthätiges anerkennen, kann es da im Grunde zweifelhaft seyn, daß dasselbe eben so gut als alles andre Selbstthätige einen Organismus habe? Schwerlich wird jemand läugnen, daß es nicht eine zufällige Anhäufung von Thatsachen, sondern ein Organisches ist. Ist es aber das, was ist dann die nächste Aufgabe der Wissenschaft? Offenbar sich die Organe desselben vor allen zur klaren Anschauung zu bringen, und die Gewißheit in diesem Punkte als die erste Bedingung der Richtigkeit der Ergebnisse der Wissenschaft überhaupt anzusehen; dann jedes Organ wieder für sich zu behandeln und in seine Theile und Elemente aufzulösen und dann erst von dem Leben dieses Ganzen zu sprechen. Alsdann erst hat das, was wir das Leben nennen, einen bestimmten Sinn; es ist nicht mehr, wie man leicht zu sagen geneigt ist, eine bloße Bewegung, sondern es ist die auf jenem Organismus beruhende, durch ihn vollzogene, und vermöge seiner verständliche Arbeit für die Erreichung seines Zweckes. Man könne sich in dem ganzen Gebiete der, auf ein organisches, das heißt für einen Zweck bestimmtes Leben bezüglichen Wissenschaft die Aufgabe des letzteren nicht ohne diese Sätze denken.

Und was ist nun dasjenige, was wir die Eintheilung einer Wissenschaft nennen? Wer nicht von einer rein willkürlichen und zufälligen Eintheilung redet, der wird unter derselben den Versuch verstehen, die in dem Wesen des betreffenden geistigen Gebietes liegenden Haupttheile in ihrer allgemeinsten Natur zu erfassen, und sie dem Einzelnen zum Grunde zu legen. Gesetzt, die Eintheilung wäre falsch, so wird man zugeben, daß die Gesammtdarstellung keine richtige seyn kann. Ist sie aber richtig, so ist sie eben dadurch die Auffassung der Hauptorgane des betreffenden Gebietes, und mithin in der That, als Gesammtheit betrachtet, nichts andres als die Darstellung des Organismus als solchen. Und daraus nun ergibt sich, scheint uns, Angriff und Bedeutung des Systems. Das System ist in allen Fächern der Wissenschaft nichts als die, den Organismus darstellende Eintheilung. „Ein willkürliches System"

ist daher ein Widerspruch, denn es hieße im Grunde nichts andres als ein willkürlicher Organismus. Die Gleichgültigkeit gegen das System ist Gleichgültigkeit gegen das Ganze, und es mag bemerkt werden, daß eine solche mit größter Tüchtigkeit im Einzelnen wohl vereinbar ist. Ein verkehrtes System ist demnach nicht weniger als ein allgemeiner Irrthum, der viele einzelne Wahrheiten zuläßt, so gut als ein richtiges System viele einzelne Irrthümer übrig lassen kann. Das allgemeine Resultat dieser Sätze aber ist, daß das System oder die zur Darstellung des Gesammtorganismus erhabene Eintheilung die Bedingung der Wahrheit und der Erkenntniß des Allgemeinen oder Ganzen seyn muß.

Und daraus folgt nun ein Satz, den wir allerdings nicht ohne Zögern aussprechen, den wir aber seinem Inhalte nach auf das Bestimmteste vertheidigen müssen. Ist nämlich das Obige richtig, so wird man wohl auch gezwungen seyn anzunehmen, daß die wissenschaftliche Erkenntniß eines jeden Lebendigen in der körperlichen sowohl als in der geistigen Welt erst da beginnt, wo ein bestimmtes und bewußtes System aufgestellt wird. Es ist nicht wohl möglich, sich diesem Satze und seiner Geltung zu entziehen. Wir aber sind mit der vorliegenden Arbeit in der Lage, diesen Satz zunächst auf die Lehren von der Gesellschaft anwenden zu müssen. Diese Lehre entbehrt nämlich, obwohl sie die jüngste von allen Theilen der Staatswissenschaft ist, keineswegs tüchtiger und höchst werthvoller Bearbeitungen. Allein diese Bearbeitungen sind bisher noch nirgends zu einer wissenschaftlichen Auffassung erhoben worden, weil sie eben noch nirgends zu einem Versuche systematischer Darstellung durchgedrungen sind. Noch liegt uns in diesem ganzen Gebiete nichts vor, als eine Menge zum Theil freilich höchst schätzbarer, aber noch zu einem Ganzen nirgends zusammen gefaßter Beobachtungen. Es kommt darauf an, diese Theile eines, noch beinahe unerforschten, aber unendlich weiten und außerordentlich wichtigen Gebietes zu einem System, das ist also zu einer Wissenschaft auszubilden. Und dieß ist, wie wir es nicht läugnen wollen, die allgemeinste — vielleicht auch die wichtigste — Aufgabe des Folgenden.

Es möge uns aber nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn wir unser Bedenken und den Grund unsrer Zögerung hier offen aussprechen, obwohl die Sache fast mehr eine rein individuelle Angelegenheit zu seyn scheint. Doch betrifft sie ja alle die mit uns

auf demselben Gebiete arbeiten und auch alle, welche in Urtheil und Theilnahme sich sonst demselben zuwenden; deßhalb behält sie eben dadurch auch wieder den Charakter der Allgemeinheit. Viele Menschen nämlich glauben, daß man die Strebungen anderer verkenne, oder den eigenthümlichen Werth derselben herabsetze, wenn man sie, weil dieselben nicht systematisch gehalten sind, nicht als Darstellung der Wissenschaft anerkennen kann; einige gehen sogar so weit, in diesem Urtheil einen Vorwurf zu sehen. Dieß ist ganz offenbar ein Irrthum, und ein meistens sehr unheilvoller, weil er Ursache wird, daß man dem Systeme seinen naturgemäßen Platz vorenthält. Es ist im Gegentheil das wahre Verhältniß unzweifelhaft so, daß in der geistigen Arbeit wie in der materiellen nur die Theilung der Arbeit das Ganze und damit zuletzt auch den Einzelnen fördert. Diese Theilung der wissenschaftlichen Arbeit enthält nun nicht bloß die Vertheilung der verschiedenen Fächer an Einzelne, sondern zugleich eine Vertheilung des Charakters der geistigen Arbeit selbst, indem Einzelne sich mehr dem Suchen und dem Bedürfniß nach der Erkenntniß des Ganzen, andre mehr dem scharfen Eindringen in das Einzelne hingeben. Was wäre thörichter, als wenn die Systematiker — die Männer der mehr allgemeinen organischen Thätigkeit — die Beobachter und Herren des Einzelnen in der Erscheinung für untergeordnet halten wollten? Aber gilt der Satz nicht auch umgekehrt? In Wahrheit, die gegenseitige, herzliche Anerkennung soll die jugendliche Wärme geben, die uns alle zugleich belebt; hier wie in allen andern Gebieten haben die Verschiedenen einander nöthig; wir sind ja alle nicht durch uns das wir sind; wir sind die Beauftragten, die gemeinsamen Diener einer höheren Aufgabe; und da möge denn kein Streit über das Mehr oder Weniger des Nothwendigen, sondern nur über das des Richtigen stattfinden. Nur Eine Forderung ist festzuhalten: es ist die, daß man das Maß der Wahrheit jeder Darstellung nicht aus einem außerhalb derselben liegenden Gefühl oder Princip beurtheile, sondern aus der inneren Folgerichtigkeit ihres Inhalts; thut man das, so mag man gerne das Maß der Gültigkeit und Anwendung für praktische Fragen auf ein Geringstes zurückführen. Denn kann ein System sich nicht selbst diese gültige Anwendung sichern, so darf man gewiß seyn, daß es von seinem Ziele, der Erkenntniß des wahren Organismus seines Gegenstandes, noch entfernt ist.

Dieses ist nun der Sinn, in welchem wir von der oben gegebenen abstrakten Begriffsbestimmung der Gesellschaft zu der Darlegung des Systems übergehen, dessen genauere Entwicklung das Folgende enthalten soll. Wir können uns nicht dazu bestimmen, das System, dem wir folgen, ohne weitere Begründung als bloße Eintheilungsform anzunehmen. Es enthält dasselbe für uns mehr; es hat überall nur einen Sinn, indem wir es als die Darlegung der großen Hauptorgane auffassen, aus denen oder aus deren Einheit die Gesellschaft ihren Organismus bildet. Wir müssen daher durchaus festhalten, daß die Untersuchung dieses Systems einen durchaus selbstständigen und hochwichtigen Theil des Ganzen bildet; das wirkliche System oder die wirkliche Eintheilung ist dann nur der Ausdruck der gefundenen Sätze, daß der Begriff als Gesellschaft die Hauptorgane hat, welche eben das System bilden. Und so wird uns die Einleitung selbst schon zu einem selbstständigen Theile dieser Wissenschaft. Es liegt aber in der Natur dieses Theiles, daß er sich allgemeiner hält, und das Ganze eines, bei näherer Betrachtung unendlich vielverzweigten Lebens in kurzem und übersichtlichen Bilde zusammendrängt. Darum kann man ihn eben die Einleitung nennen. Ich fühle aber ganz die ungemeine Wichtigkeit gerade dieses allgemeinen, einleitenden Theiles. Denn es ist seine Aufgabe, gerade die Grundbegriffe der Wissenschaft in voller Klarheit und zugleich in möglichst bündiger, wissenschaftlicher Form aufzustellen. Den Meisten wird daher das Maß der Ueberzeugung, das ihnen diese Einleitung gibt, zur Grundlage für die Anerkennung der Berechtigung dieser ganzen Wissenschaft seyn; und die einfachste Erfahrung in wissenschaftlichen Dingen lehrt, daß man von jedem auch noch so tüchtig im Einzelnen ausgearbeiteten Werke nur einige wenige, allgemeine wichtige Sätze und Begriffe zur allgemeinen Anerkennung bringt. Wer eine Einleitung schreibt, der muß wissen, daß er gerade in ihr diese Sätze niederlegt, und das ist vielleicht die schwierigste aller Aufgaben, die man hier nicht wie in dem eigentlichen Werke zu einem Mitarbeiter, sondern vielmehr zu Allen, und das heißt zu lauter rein empfangenden Geistern spricht. Aber eben deßhalb muß dieser Theil der Arbeit voraufgehen, weil es sich darum handelt, einer neuen Wissenschaft im allgemeinen Bewußtseyn nur erst ihre Stellung zu verschaffen. Und darum haben wir es versucht, dieß zu erreichen. Sollte es uns nun dabei gelingen, zugleich eben jene

allgemeinen Grundbegriffe als das System der Wissenschaft klar zu machen, so würde ein Zweifaches gewonnen seyn. Wir haben dabei nichts als einen vorurtheilsfreien Blick und guten Willen vorauszusetzen.

III. Der allgemeine Umfang der Gesellschaftslehre.

Es ist eins der größten, und für die geistige Entwicklung der Menschheit wichtigsten Gesetze der Erkenntniß, daß die Hauptwahrheiten in allen äußerlichen und inneren Dingen gerade bei den allereinfachsten Bemerkungen sich darlegen. Bei dem unserem Verständniß Allernächsten schließt sich wieder der Kreislauf unseres Wissens; und das ist ein Beweis der ewigen Weisheit, welche das Leben geordnet hat. Denn nur dadurch ist die Wahrheit wenn auch nicht in ihrem Umfange so doch in ihrem Inhalte allen Verständigen gleich erfaßbar.

Wenn man die Gesellschaft kurz als die geistige Ordnung unter den Menschen im Gegensatz zur rein materiellen Ordnung der Güterwelt und der rein einheitlichen des Staats bestimmt, so ergibt sich sofort eine Bemerkung, deren weitere Verfolgung von entscheidender Wichtigkeit wird.

Die Ordnung nämlich, in welcher die Menschen durch die Vertheilung der geistigen Güter und Aufgaben untereinander stehen, ist zu verschiedenen Zeiten eine sehr verschiedene. Mag man sich unter jener Ordnung nun auch denken was man will, sich die nähere Begründung vorbehaltend oder sie für überflüssig ansehend, immer wird man finden, daß sie keineswegs stets dieselbe ist.

Diese Verschiedenheit nun hat natürlich auch ihre Grenze. Etwas muß in dem Ganzen bleiben, was durch die Verschiedenheit nicht erreicht wird; denn sonst würde man eben nicht verschiedene Zustände von Demselben, sondern Zustände von Verschiedenem vor sich haben. Aus demselben Grunde kann dieß Bleibende nicht etwa ein Untergeordnetes, sondern es muß eben das Wesentliche und Herrschende in dem Ganzen betreffen. Aber auch jenes Verschiedene kann nichts bloß Beiläufiges seyn; es muß vielmehr auch seinerseits in das Wesen des Ganzen hineingreifen, um eine selbstständige Erscheinung zu bilden.

Dieß Verhältniß des Dauernden und Wechselnden ist nun nichts der Gesellschaft Eigenthümliches. Es findet sich dasselbe vielmehr in allen menschlichen Verhältnissen; es tritt jeder, auch der gewöhnlichsten

Auffassung entgegen; und gerade deßhalb bildet es den Ausgangspunkt für jedes tiefere Eingehen auf das Wesen der Dinge überhaupt, und hier denn nun auf das Wesen der Gesellschaft.

Will man sich nun von diesem Verhältniß Rechenschaft ablegen, so wird man sich natürlich zunächst auf die Beobachtung verlassen, um das Dauernde von dem Wechselnden zu unterscheiden. Allein diese gibt kaum in einzelnen Fällen, viel weniger in Verhältnissen, welche ja am Ende doch die ganze Weltgeschichte umfassen, ein entscheidendes Resultat. Man muß sich daher einem anderen Wege zuwenden, und statt auf die äußere Erscheinung, vielmehr auf die innere Natur der Dinge eingehen.

Hier nun sagt man sich leicht, daß es etwas Dauerndes geben muß, damit ein Wechselndes an demselben überall erscheinen könne. Auch ist es klar, daß nicht wir, die Beobachtenden, dieses Dauernde willkürlich zu bestimmen vermögen, sondern daß dasselbe vielmehr schon durch die Natur des Dinges selbst bestimmt seyn muß; denn von einem Anderen kann ja nicht dieses für ein Ding absolut Nothwendige gegeben werden, da ja sonst jenes Andere, Gebende, eigentlich das Ding wäre. Demnach ist jenes Dauernde in dem Wechsel in der That nichts anderes, als eben die Gesammtheit desjenigen, was die Natur des Dinges ausmacht; es ist die Natur des Dinges selbst, welche dauert.

Um also das Dauernde in dem Wechsel zu finden, werde ich nothwendig gezwungen, die Gesammtheit desjenigen, was die Natur des Dinges bildet, mir zur Darstellung zu bringen; dasjenige, was nicht in dieser Natur liegt, scheidet sich alsdann zu einem selbständigen Ganzen daneben aus.

Auf diese Weise entstehen nun naturgemäß zwei ganz bestimmt geschiedene Gebiete der Untersuchung. Das eine bezieht sich auf die Natur des Dinges oder dasjenige, was in jedem Wechsel dauernd bleibt. Das zweite dagegen umfaßt die Gesammtheit der Aenderungen oder die verschiedenen Gestaltungen, welche jene Natur des Dinges durch Kräfte und Verhältnisse, die nicht in ihr liegen, erleidet.

Nun aber ist jene Natur des Dinges, deren Untersuchung den ersten Inhalt der Wissenschaft bildet, nur durch die Thätigkeit des reinen Denkens gefunden; denn beobachten kann ich nur Wirkungen, nicht aber die Ursachen. Jenes so gefundene Ding ist aber als solches herausgenommen aus allen auf dasselbe einfließenden

Ursachen. Wir haben in ihm eben nur seine eigene, sich gleichsam in sich und durch sich selbst entwickelnde Natur vor uns: da nun, wie oben gesagt, diese Natur der Gesellschaft einen Organismus ihrer Elemente und eine diesem Organismus entsprechende Ordnung der Menschen untereinander enthält, so ergibt sich der erste Theil der Gesellschaftslehre als die Lehre von der Natur der Gesellschaft, oder von der Gesellschaft an sich, dieß ist von dem rein begreiflichen, abstrakten Inhalt der Gesellschaftsordnung der nicht bloß unter bestimmten Voraussetzungen zur Erscheinung kommt, sondern der auf dem allgemeinen, durch keine äußeren Einflüsse zerstörbaren Natur der Elemente der Gesellschaft beruht, und damit als die Erfüllung des reinen Begriffs der Gesellschaft angesehen werden muß.

Es ist keine Frage, daß dieser erste Theil trotz seines abstrakten Inhaltes etwas sehr Reelles enthält; und es müßte im Grunde niemand die Wissenschaft der Gesellschaft beurtheilen, der seine Bedeutung nicht vollkommen klar vor Augen hat. Alle einzelnen Zustände der Gesellschaft nämlich, mögen sie Namen haben welchen sie wollen, haben doch ihre Bedeutung erst dadurch, daß sie unter einander zusammenhangen, und mit einander verglichen werden können. Vergleichen aber heißt das Gemeinsame suchen, und das Vergleichen aller Zustände ist mithin eben das Finden jener gemeinsamen Natur in allen. Zusammenhangen aber heißt, eine irgendwie gemeinsame Kraft und mithin ein gemeinsames Ziel haben; und auch das ist wieder eben nur durch jene Natur gegeben. Die Lehre von der Natur oder dem Begriff der Gesellschaft, oder der Gesellschaft an sich ist dadurch ein durchaus Wesentliches für die Wissenschaft, daß sie die absolute Bedingung für die Erkenntniß des Zusammenhanges und der Vergleichung der einzelnen gesellschaftlichen Zustände, und damit also einer dieselben alle umfassenden Wissenschaft ist. Und deßhalb ist es gar nicht zu vermeiden, daß man die Untersuchung über diesen Punkt allen anderen voranstelle, wie das denn auch das Folgende ergeben wird.

Denkt man sich nun, daß dieser in der Lehre von der Gesellschaft an sich gefundene Begriff der Gesellschaft, das ist also die Nothwendigkeit einer geistigen Ordnung der Menschen untereinander allem menschlichen inne wohnt, so wird diese Nothwendigkeit alsbald auf Verhältnisse stoßen, die ihrer Natur nach gegen diese Ordnung zunächst ganz gleichgültig sind. Und zwar ganz nothwendig. Denn

die Menschheit ist eben nicht bloß eine gesellschaftliche Ordnung, sie hat auch noch andere Elemente und Bewegungen in sich, und nimmt andere Verhältnisse auf, die durch die gesellschaftliche Ordnung nicht erschöpft werden. Dahin gehören die Stadien des Ueberganges von dem nicht ansäßigen Leben zum ansäßigen, die Eroberungen, die Staatenbildungen; dahin gehört die Eigenthümlichkeit des Landes, in der ein Volk wohnt und ihre Macht über das Leben des letzteren; dahin gehört auch jene so oft genannte und so selten untersuchte Thatsache des geistigen Gesammtlebens, die wir den Volksgeist nennen. Alle diese Verhältnisse und Erscheinungen bestimmen unzweifelhaft dasjenige, was wir den reinen Begriff der Gesellschaft genannt haben. Und zwar ist das Verhältniß zwischen jener Gesellschaft an sich und diesen, wie wir sie vorläufig nennen wollen, nicht gesellschaftlichen Elementen des menschlichen Lebens nicht etwa der Art, daß der reine Begriff der Gesellschaft zuweilen mit ihnen in Berührung käme, zuweilen nicht, noch auch der Art, daß es von Voraussicht oder Willkür der eigentlichen Gesellschaftsordnung abhinge, ob sie mit ihnen in Berührung kommen will, oder mit welchen von ihnen sie in Berührung kommen will. Sondern die Gesellschaftsordnung ist gar nicht denkbar anders als in der Mitte aller dieser nichtgesellschaftlichen Verhältnisse, von ihnen bestimmt, sie wieder bestimmend, und in dieser Gegenseitigkeit eben eine verschiedene werdend, je nachdem jene in Art und Maß wechseln. Es ist klar, daß dadurch die reine, absolut selbstgleiche und einfache Natur der Gesellschaft sehr geändert wird; allein wenn man begreift, daß die Natur der Gesellschaft eben so wohl als die jedes anderen Dinges nach ihrer vollen Erscheinung strebt, so wird man es naturgemäß finden, daß auch hier alsbald ein Gegensatz zwischen beiden, der Gesellschaft und jenen Elementen entsteht, der ein gegenseitiges Einwirken beider auf einander enthält. Oder wenn wir es anders ausdrücken, man wird finden, daß die Gesellschaft eine andere ist bei einem Hirtenvolk als bei einem Landbautreibenden, und wieder eine andere bei einer städtischen Gemeinschaft; daß sie eine andere ist wo eine Eroberung stattgefunden, als wo keine gewesen; daß dieselben historischen Thatsachen bei verschiedenen Völkern eine verschiedene Wirkung auf die Gesellschaft haben und anderes. Insofern nun die Gesellschaft auf diese Weise der Einwirkung dieser Mächte, selbst wieder darauf wirkend und sie ihrerseits bestimmend, unterworfen gedacht wird,

nennen wir sie in diesem das damit gleichsam ihren Körper bildet, die wirkliche Gesellschaft. Und so scheidet sich die wirkliche Gesellschaft einfach von der begrifflichen.

Ob nun diese wirkliche Gesellschaft ihrerseits auch wieder einen Theil der eigentlichen Wissenschaft abgebe, oder ob sie bloß der Beobachtung und der die Beobachtungen zeitlich verbindenden chronologischen Geschichte angehört, das ist die Frage, auf die es zunächst ankommen muß. Das Gefühl, der Erkenntniß voraufgehend, sagt uns allerdings sogleich, daß jenes nicht genügen wird, sondern daß hier etwas Höheres gesucht werden muß. Und in der That ergibt das weitere Eingehen auf die, durch die Verbindung der gesellschaftlichen Ordnung mit jenen andern Elementen entstehenden Gestaltungen des Lebens, daß diese Gestaltungen bestimmten erkennbaren Gesetzen unterliegen, die wiederum ihren Grund theils in der Natur der Gesellschaft, theils in der Natur jener nichtgesellschaftlichen Verhältnisse haben. Und diese Gesetze sind es, welche ihrerseits die statistische oder historische Kunde der wirklichen Gesellschaft zu einem Theile der Wissenschaft machen, weil hier die Gesammtheit dieser Gesetze eben den höheren Organismus, durch welche die Geschichte ihren Zweck erreicht, bildet.

So haben wir auf diese Weise zwei große Gebiete der Wissenschaft der Gesellschaft, die Lehre von der reinen Natur der Gesellschaft oder der Gesellschaft an sich, und die von der wirklichen, das ist von der in und durch die nichtgesellschaftlichen Kräfte und Verhältnisse bestimmten Gesellschaft und ihren Gesetzen. Eine letzte Frage bleibt dabei, und wir haben ihre Antwort schon oben berührt, ob nun alle die Verschiedenheiten, welche die wirkliche Gesellschaft zeigt, nicht wieder ein gemeinsames Ziel haben, aber unter einander wieder durch eine höhere Macht verbunden sind, von der sie als Ausdrücke und Erscheinungen betrachtet werden müssen. Und es kann kein Zweifel seyn, daß es eine solche höchste, auch diesen Theil der Organisation der menschlichen Gemeinschaft umfassende und beherrschende Idee gibt; aber wenn wir sie auch ahnen, da wir ohne diese Ahnung des Höchsten auch das Engste und Einzelnste nicht verstehen können, so sind wir doch nicht im Stande, ihr ihren entsprechenden Ausdruck zu geben. Denn wir sehen doch am Ende selbst von dem Gegenwärtigen nur einen sehr geringen Kreis, ja einen weit geringeren als die meisten Menschen sich wohl einbilden mögen;

wie viel weniger wissen wir dagegen schon von der Vergangenheit, und wem hat sich das Künftige je erschlossen? Und doch würde erst alles dieses den Inhalt jener Idee bilden, die wir als die Herrscherin unsres ganzen Lebens betrachten. In der That, wir gleichen mit unsrer Beobachtung und Beurtheilung des geistigen Lebens den Astronomen, die mit Recht Außerordentliches gewonnen zu haben glauben, wenn sie die Gestalt und Bewegung des eigenen, nächsten Sonnensystems erkannt und auf einfache Gesetze zurück geführt haben, während ihnen für das, was jenseits dieser Sphäre liegt, zwar nicht ein gewisses Maß von sinnlicher, unmittelbarer Gewißheit und Anschauung, wohl aber alle bestimmte Kunde und Berechnung abgeht. So sehen auch wir jenseits der Zustände des Geistes, die uns die Gesellschaftsordnung zeigt und die sich der Wissenschaft allerdings in bestimmte Gestalten und Gesetze auflösen, in eine Zukunft hinein, in der vielleicht die bekannten Gesetze gelten werden, in der aber eben so leicht sich noch andere Gültigkeiten entwickeln können, andre Gestalten und andre Bewegungen. Ist jene Welt oder jene Zukunft der Menschheit, wie sie das glückbedürftige Herz den kommenden Geschlechtern zu wünschen nicht müde wird, eine künftige Wirklichkeit, und mithin ein Gegenstand der Wissenschaft? Ist die Bahn berechenbar, die die Idee der Gesellschaft durch alle verschiedenen Zustände hindurch einem fernen noch ungemessenen Ziele, einer so viel gehofften Verwirklichung der Idee irdischen Glückes entgegenführt? Ist eine solche Bahn überall vorhanden? Oder ist diese Idee nur ein Spiegelbild aus den Tiefen unserer eigenen Brust, das in diese seine Heimath zurückfließt, so wie man es an die Wirklichkeit hält? Und wen sehen wir in diesen Spiegelbildern, wenn es in den Augenblicken des höchsten Friedens und Seelengenusses in uns auftaucht mit jener wunderbaren Herrlichkeit und Herrschaft des Ideals, die es uns so lange sie bei uns einkehrt, ganz unmöglich machten, den Schmerz und den Widerspruch der Wirklichkeit auch nur zu begreifen und zu kennen? Sehen wir einen Abglanz des Irdischen und Weltlichen, oder nicht vielmehr uns selbst in diesem Bilde? Nicht eben darum uns selbst, weil das Ideal des Einen kaum je einen Zweiten ganz befriedigt hätte? Und können wir nicht einmal das entscheiden, was nützt dann die Frage nach dem positiven Inhalt dieses dritten, letzten, aber wesentlich gestaltlosen Theiles, des Theiles, der von dem Ideale der Gesellschaft und den Gesetzen seiner,

in der Natur als Gesellschaft liegenden, durch die Geschichte sich vollziehenden Verwirklichung zu reden hätte?

Bescheiden wir uns auf diesem Punkte; er ist die Grenze der eigentlichen Wissenschaft; hinter ihm beginnt das Reich der Dichtkunst, wenn wir von dem reden wollen, was die Gesammtheit angeht, das Reich des Glaubens, wenn es sich um den Einzelnen handelt und seine innerliche Stellung zu allen jenen Fragen. Es kommt vor allem und zunächst darauf an, in dem Gebiete Herr zu werden, das wir wirklich mit unsern geistigen Augen wenigstens in seinen Hauptzügen erkennen. Und dieß ist die Aufgabe des Folgenden.

IV. Die nähere Bestimmung des Begriffs der Gesellschaft durch die Scheidung von Gesellschaft und Staat.

In jedem anderen Gebiete der Wissenschaft würden wir nun, nachdem wir unsre Ansicht von Begriff und Umfang desselben ausgesprochen, zur Entwicklung der einzelnen Theile und ihres Zusammenwirkens übergehen können. Bei der Lehre von der Gesellschaft ist dieß nicht wohl thunlich. Hier bleibt uns, als schwierigster, aber zugleich als wichtigster Inhalt der Einleitung die Aufgabe übrig, die Gesellschaft von dem ihr am nächsten verwandten Gebiete, dem Staat und der Staatslehre zu trennen.

Es würde dieß viel leichter seyn, und auch viel sicherer einen bestimmten Erfolg geben, wenn wir im Stande wären zu sagen: dieß oder jenes ist die gewöhnliche, oder dieß und jenes sind die gewöhnlichen Vorstellungen vom Wesen und dem Inhalt der menschlichen Gesellschaft. Denn einen Fehler würde man bekämpfen und einen Irrthum kann man vernichten; die Vergleichung mit dem Gewöhnlichen aber würde dem Verständniß des Neuen gleich anfangs Maß und Gestalt geben, und die Meisten würden mit Recht schon darum mit der Annahme des Neuen sich vertraut machen, weil man in der Welt der geistigen Güter eben so ungern als in derjenigen der wirthschaftlichen Eins weggibt, ohne sich nach dem Andern umzusehen, was man dafür wieder haben möchte.

Allein man wird sich leicht darüber einig seyn, daß es bisher noch gar keinen Begriff von der Gesellschaft gibt. Es ist allerdings kein Zweifel, daß namentlich die Störungen der Gesellschaftsordnung in jüngster Zeit und die Erscheinungen, die sich daran knüpften, die

Thatsache für jeden Denkenden festgestellt haben, daß es ein bisher nie beachtetes Gebiet jenseits der Volkswirthschaftslehre einerseits und der Staatslehre andererseits gibt, das theils von beiden in vieler Beziehung bestimmt wird, theils wiederum beide bestimmt; und man hat sich im Allgemeinen wohl ziemlich übereinstimmend herbeigelassen, dieß Gebiet dasjenige der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Lebens zu nennen. Allein damit ist bis jetzt wenig mehr gewonnen, als ein Anlaß zu tieferem Eingehen auf die Sache selbst, ohne daß diese schon viel klarer geworden wäre. Und dieß beruht hauptsächlich auf der Art und Weise, wie jene Vorstellungen über das Daseyn und die Natur der Gesellschaft selbst entstanden sind.

Es ist nämlich der Gesellschaftslehre ergangen, wie auch wohl andern Theilen der menschlichen Erkenntniß. Man hat das Daseyn einer selbständigen Gesellschaft zunächst aus den Störungen erkannt, welche in derselben vorkommen, und die man weder ganz aus dem Organismus des Güterlebens, noch auch aus demjenigen des Staats zu erklären, und weder durch rein wirthschaftliche noch auch durch staatliche Maßregeln vollständig zu heben vermochte. Dadurch ist es gekommen, daß die meisten von der Gesellschaft eben nur dasjenige gesehen haben, was gerade jetzt in ihr gefährdet ist. Und da sie nun in solchen Zuständen naturgemäß Hülfe bei der Staatsgewalt suchen, so haben sie deßhalb auch die Gesellschaft nur als einen, der Regierungsgewalt des Staats angehörigen Theil des Ganzen betrachtet. Es ist so die, wir möchten sagen negative Auffassung der Gesellschaft entstanden, welche von ihr nur so viel sieht, als nöthig ist, um den Maßregeln der Regierung ihre Aufgabe anzuweisen. Dieß zeigt sich am deutlichsten in der gesellschaftlichen Seite des Armenwesens und der neuen Gestalt, welche die Lehre von der Armuth durch das unabweisbare sociale Element empfangen hat. Daß aber dabei eine völlige Verschmelzung der Gesellschaftslehre mit der Staatslehre nicht zu vermeiden ist, wird einleuchten.

Andererseits hat nun allerdings die Untersuchung über die inneren Verhältnisse des Staatslebens, namentlich aber über alles, was der Rechtsordnung angehört, schon seit der ersten Entstehung der Wissenschaft auf eine Reihe von Sätzen hingeführt, die eigentlich die Scheidung zwischen Gesellschaft und Staat hätten feststellen müssen, während gerade sie die absolute Verschmelzung lieben, in welcher eben die ganze Gesellschaftslehre vollständig in der Staatslehre

untergegangen ist, am meisten erzeugt haben. Wir wollen diese Sätze hier anführen, da sie an sich schon eine Einleitung in das folgende enthalten.

Kein Denkender kann nämlich bestreiten, daß es in der That nur Einen Begriff des Staats geben kann. Nun aber ist eben so unbestreitbar, daß es mehrere, ja viele Ordnungen des Staats, Verfassungen, Verwaltungen des Staats gibt, die alle in gleicher Weise auf den Begriff des Staats Anspruch machen. Die Monarchie, die Despotie, die aristokratische, die demokratische, die oligarchische und ochlokratische Verfassung bilden bei aller tiefsten Verschiedenheit immer doch einen Staat. Sie sind sich darin gleich, daß sie eben einen Staat bilden; ungleich darin, daß sie eine verschiedene Rechtsordnung in dem Staate enthalten. Wenn dem nun so ist, woher kommt denn diese Ungleichheit in dem, was bei allem gleich ist? Es ist offenbar, daß der Unterschied nicht in diesem Gemeinsamen und allem Gleichen liegen kann; denn das Gleiche kann, wo es bei Verschiedenen vorkommt, auch ja nur das Gleiche in demselben erzeugen und seyn. Weder in dem reinen Begriffe, noch auch in dem vollständig entwickelten Organismus des Staats, seinen Begriffen nach, liegt demnach eine Gewalt oder ein Moment, auf welches die obige Verschiedenheit des Staats begründet werden könnte; es ist einleuchtend, daß man sofort einen Widerspruch begeht, wenn man die Verschiedenheit der wirklichen Staatsformen aus dem ewig sich selbst gleichen Begriff des Staats herleiten will. Es muß daher eine ganz andere, und zwar eine vom Staate wesentlich verschiedene Kraft da seyn, welche diese Verschiedenheiten dadurch hervorbringt, daß sie mit dem Staate in Verbindung tritt. Und nun schien es daher ganz nahe zu liegen, daß jede Untersuchung über den Staat und seinen Begriff sofort diese, die Verschiedenheit der wirklichen Staatsformen erzeugende, selbstständig dastehende Macht oder Ordnung von Kräften vom Staate trennen, und sie für sich behandeln werde. Diese Ordnung aber ist, wie es sich später zeigen wird, die Ordnung der Gesellschaft. Und so hätte man glauben sollen, daß die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, auf welcher in der That die ganze innere Staatswissenschaft beruhen muß, gleich beim Beginne des Nachdenkens über den Staat entstanden wäre.

Dennoch ist das in keiner Weise der Fall gewesen bis auf die neueste Zeit. Und zwar beruhte dieß offenbar darauf, daß der praktisch wichtige Gegenstand in der Staatslehre vor allem eben die

wirkliche Rechtsordnung oder die Verfassung und Verwaltung des wirklichen Staats war, während der reine Begriff des Staats für das wirkliche Leben gar keine Bedeutung zu haben schien. Nun aber ist jede wirkliche Rechtsordnung eines Staats eine bereits vorhandene und vollzogene, ja eine schon in Wirksamkeit getretene Verschmelzung zwischen dem Staate und der Gesellschaft, und während man jede concrete Form der Verfassung als das Ergebniß der Einwirkung einer bestimmten Ordnung der Gesellschaft hätte ansehen sollen, sah man in ihr vielmehr einen inwohnenden Theil des Staatsbegriffs. So kam man nicht dazu, die Ursache von der Wirkung, die Gesellschaftsordnung von der Verfassungsform zu scheiden, und in dieser Unklarheit ging dann nicht bloß der Begriff des Staats unter, sondern es kam auch der Begriff der Gesellschaft gar nicht zum Vorschein, und die Lehre vom Staate begann da, wo Staat und Gesellschaft schon Eins sind. Und in dieser Unklarheit ist man bis auf den gegenwärtigen Augenblick verblieben. Die Staatswissenschaft hat bisher die letzten Elemente ihres Organismus nicht zu sondern vermocht. Seit die Vorläufer des Plato und Aristoteles in der griechischen Philosophie die Gesellschaft mit dem Staate verschmolzen und verwechselt haben, ist diese Auffassung die geltende geblieben bis auf die neueste Zeit. Und alle Unklarheit, Systemlosigkeit und Willkür hat ihren wesentlichen Grund in dieser Verschmelzung, welche denselben Grundirrthum in der Staatswissenschaft begeht, den derjenige in der Naturwissenschaft begehen würde, der einen zusammengesetzten Körper wie einen einfachen behandeln wollte. Es ist aber eine auf der Natur der Dinge liegende Nothwendigkeit, daß mit der Rückführung aller Erscheinungen auf die einfachen Grundverhältnisse eine neue Epoche der Wissenschaft beginnt. Und wer daher auf die einfachen Körper zurückgeht, der wird nicht bloß viele neue Vorstellungen und Arbeiten erzeugen, sondern auch mit vielen alten einen sehr hartnäckigen Kampf zu bestehen haben. In dieser Lage aber sind wir. Und somit scheint es uns, daß wir vollständig berechtigt sind, die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft der Darstellung der eigentlichen Wissenschaft voranzustellen, obwohl es natürlich ist, daß das, was wir hier zu sagen haben, die folgende eingehende Entwicklung von Gesellschaft und Staat theils zur Voraussetzung hat, theils dieselben, wenn auch in großen Gruppen, schon im Voraus aufnehmen wird.

Es ist nun wohl schon an sich klar genug, daß zwei Gebiete, die in so vielen und wichtigen Punkten sich äußerlich gegenseitig durchdringen und bestimmen, nicht bloß äußerlich an bestimmten Merkmalen von einander geschieden werden können. Man wird vielmehr den Unterschied zwischen Gesellschaft und Staat in das innere Leben beider verlegen müssen, von welchem das äußere Ausdruck und Erscheinung ist. Dieß innere Leben und Wesen beider aber ist gleichfalls ein vielgestaltiges. Soll es sich bestimmt von einem anderen unterscheiden, so muß es zunächst bestimmt als ein individuelles und einheitliches auftreten.

Dieß nun wird bei Gesellschaft und Staat nur dadurch geschehen können, daß man beide auf die Grundlage alles Lebens in der geistigen Welt zurückführt, und die Natur ihres ausgebildeten Organismus auf die Natur der an sich einfachen Aufgabe begründet, die jeder derselben in der geistigen Welt zu vollziehen hat.

Thut man nun dieß, so ergeben sich folgende Elemente des Gesellschaftsbegriffs einerseits und des Staatsbegriffs andererseits, die wiederum in einer leicht verständlichen Weise das ganze System ihres Inhalts beherrschen.

Alles Leben der geistigen Welt nämlich, möge man sich dasselbe nun denken wie man will, beruht auf einem Unterschied oder Gegensatz, den wir in allen seinen Aeußerungen und verschiedenen Bethätigungen sehr leicht verstehen, der aber in seinem tiefsten Kern sich der forschenden Logik eben so entschieden entzieht, als der Beweis der mathematischen Axiome der Mathematik unmöglich wird. Es ist die absolute Thatsache, das Axiom alles geistigen Lebens unter den Menschen.

Dieser Unterschied oder Gegensatz ist der zwischen dem einzelnen Individuum und der Einheit der Einzelnen.

Daß dieß einzelne Individuum mit seinem eigenen Leben und seiner Selbstthätigkeit vorhanden ist, ist natürlich keine Frage. Eben so wenig ist es eine Frage, daß die Einheit der Einzelnen untereinander vorhanden ist. Es lassen sich unendlich viele Formen dieser Einheit denken; aber es läßt sich kein Zustand von Einzelnen denken; in welchen sich nicht jene Einheit in irgend einer Form sofort erzeugte. Sie ist daher kein Product der Willkür der Einzelnen, sondern eine absolute Folge, und das ist, ein absoluter Inhalt ihrer Natur. Sie ist eine absolute, selbstständige Thatsache, eben sowohl als die Thatsache des individuellen Daseyns.

Nun ist es klar, daß diese beiden großen Thatsachen eine innre, ewige Beziehung zu einander haben. Und zwar wird diese gegenseitige Beziehung durch ihre eigenste Natur gegeben seyn. Sie ist aber nicht schwer zu verstehen.

Was nämlich zuerst das Individuum betrifft, so ist es schon oben gezeigt, daß dasselbe in seinem innersten, individuellen Leben einen Widerspruch in sich trägt, der eigentlich sein Leben selber ausmacht. Das ist der Widerspruch zwischen der unendlichen Bestimmung und der begrenzten Wirklichkeit desselben. Diesen Widerspruch kann der Einzelne nicht durch sich selbst heben. Der einzige Weg zur Hebung desselben ist die Vereinigung mit andern. Diese Vereinigung wird, weil das Individuum sowohl als die äußere Welt eine organische ist, selbst ein Organismus werden. Diesen Organismus der Verbindung der Einzelnen nennen wir nun in Beziehung auf das Leben der sachlichen Güter die Volkswirthschaft, in Beziehung auf das Leben der geistigen Güter die Gesellschaft. Das war der Inhalt der bisherigen Darstellung.

Dieß nun aber ist der Punkt, wo sich die Lehre und das Wesen und zwar im Grunde nicht bloß dasjenige der Gesellschaft, sondern auch das der Volkswirthschaft vom Staate und seinem Wesen scheidet.

Jene Vereinigung oder Verbindung der Einzelnen nämlich geht offenbar, indem man sie in der obigen Weise betrachtet, von dem Individuum allein aus und kehrt zu dem Individuum zurück, das heißt, sie ist für die Zwecke jedes Individuums da, und wird daher auch von dem Willen, der Einsicht, ja von dem Bedürfniß des Individuums erzeugt.

Nun aber ist es die unabänderliche Natur jedes Individuums, sich selbst als Hauptzweck in allen äußeren Dingen und in allen eigenen Thätigkeiten zu setzen. In der That ist gerade dadurch, daß er dieses thut, der Einzelne ein Individuum. Es wird daher ganz nothwendig in allen Verhältnissen der Einzelne alles was er vorfindet und selbst erzeugen kann, zunächst und mit aller Kraft auf sich selbst beziehen, für sich haben, verwenden, genießen wollen. Denn er handelt darin seiner Natur gemäß, welche zunächst eben eine individuelle ist.

Diese Gesammtheit aller Beziehung auf sich selbst nun nennen wir sobald sie mit dem individuellen Bewußtseyn verbunden, und

dieses in jener thätig ist, das individuelle Interesse. Das Genauere darüber wird sich unten ergeben.

Es ist daher ganz natürlich und unausbleiblich, daß das individuelle Interesse das ganze Leben des Einzelnen beherrscht. Aber seine allgemeine Wichtigkeit erhält dasselbe erst, indem es auf die Verbindung der Einzelnen unter einander angewendet wird.

Diese Verbindung oder Vereinigung der Einzelnen unter einander nämlich, welche wie gesagt, den Mangel der in der einzelnen Persönlichkeit liegt, durch die Gemeinschaft haben soll, ist natürlich für alle da, weil sie von allen eingegangen wird. Sie ist daher auch für das Interesse aller da; ja das Interesse aller ist eigentlich ihr wahrer Inhalt, die Erfüllung dieses Interesses ist das Ziel dieser Verbindung.

Nun aber ist das individuelle Interesse in jedem Einzelnen thätig; und es versteht sich von selbst, daß dasselbe alsbald auch diese Verbindungen und Gemeinschaften der Einzelnen unter einander erfaßt. Und zwar wird dieß offenbar in der Weise geschehen, daß das individuelle Interesse jeden Einzelnen veranlaßt, die Macht, welche die Vereinigung der Gemeinschaft für die Förderung der allgemeinen Interessen hat, so weit als er es irgend vermag, für sein eigenes einzelnes Interesse zu verwenden. Denn er muß so handeln, weil seine individuelle Natur es so und nicht anders von ihm fordert.

Es ist daher durchaus naturgemäß, daß dieß Einzelinteresse alsbald in Gegensatz mit der Natur des Gesammtlebens oder der Gemeinschaft, die eigentlich für die Interessen aller bestimmt war, treten muß. Und diese Gemeinschaft wird daher, da sie ja aus dem Einzelnen gebildet ist und durch sie entsteht, nothwendig sofort ein Bild des Gegensatzes der Interessen aller Einzelnen gegen einander darbieten, in welchem jeder Einzelne bestrebt ist, jeden Andern seinem Interesse dienstbar zu machen.

Wenn wir nun früher die Gemeinschaft, in welche die Einzelnen im geistigen Güterleben mit einander nothwendig treten müssen, die menschliche Gesellschaft genannt haben, so ist es jetzt klar, daß diese Gesellschaft einen zweiten Inhalt hat. Dieser zweite Inhalt geht aus von dem individuellen Interesse, und erlangt seine nothwendige Entwicklung als Gegensatz der Interessen innerhalb der Gemeinschaft.

Nun ist diese Gemeinschaft oder der Organismus der Gesellschaft von eben diesen Einzelnen gebildet; er hängt ab von dem Willen, der Macht, dem Interesse derselben. Es ist daher ganz natürlich, daß die Gemeinschaft selbst als Mittel für das Sonderinteresse gebraucht wird. Ist das aber der Fall, so verliert sie damit ihre Natur. Sie wird unvermeidlich in dem Gegensatz der Interessen aufgehen; jeder Einzelne wird sich als die Hauptsache und den Zweck des Ganzen betrachten, und so wird ein Zustand entstehen, den wir am kürzesten als den der Auflösung der Gemeinschaft und ihres Organismus bezeichnen können — ein Zustand, dessen Wesen wir am bestimmtesten darstellen, wenn wir sagen, daß in ihm jeder Theil, — sey dieß nun ein Individuum, eine Körperschaft, eine Classe, u. s. w. — sich als das Ganze zu setzen strebt.

Fassen wir dieß nun in seinem allgemeinsten Resultat zusammen, so ergibt sich als Natur der Gesellschaft ein zweifaches, das in der That die Grundlage des Verständnisses für das Verhältniß zwischen Gesellschaft und Staat ist.

Die Gesellschaft beruht zuerst auf dem Individuum, und ihr Organismus ist wesentlich darauf berechnet, die Entwicklung des Individuums auf ihre höchste Stufe zu bringen. Eben deßhalb ist eine Gesellschaftsordnung gar nicht zu denken, ohne die, alle ihre Zustände und Entwicklungen durchdringende Bewegung des individuellen Interesses. Die Gesellschaft ist derjenige Organismus, dessen sittliche Aufgabe und Idee die höchste geistige Entwicklung des Individuums ist.

Allein zweitens geht in diesem Princip der Gesellschaft die Gemeinschaft nothwendig unter, indem das individuelle Interesse jede Gestalt der Gemeinschaft als Mittel für den Einzelnen, nicht aber für das Ganze braucht. Nun aber ist die Gemeinschaft, wie gezeigt worden, die absolute Bedingung für die Entwicklung jedes Einzelnen. Und somit ergibt sich, daß das Princip der Gesellschaft, das individuelle Leben und seine höchste Entfaltung, die Bedingung desselben, die Gemeinschaft der Individuen und die Erhebung der Einzelnen durch die Gemeinschaft, beständig wieder auflöst.

Dieß ist die Natur des Lebens der Gesellschaft, das Gesetz ihrer Bewegung, das durch ihre eigensten Elemente gegeben ist. Und in der That werden wir demgemäß finden, daß wirklich auch die Gesellschaft in allen Formen und in allen Zeiten, sobald sie sich selbst überlassen ist, und in dem Grade mehr, in welchem sie sich mehr

überlassen ist, sich mit mehr oder weniger raschen Schritten der Auflösung nähert.

Und jetzt erst sind wir im Stande, das absolute Wesen des Staats eben in der Aufgabe zu finden, welche ihm durch diese Natur der Gesellschaft und ihres Lebens gegeben wird.

Wenn nämlich die Natur des Einzelnen die Gemeinschaft als Bedingung seiner eigenen Entwicklung fordert, was geschieht durch die Gesellschaft, welche diese Gemeinschaft dem individuellen Interesse dienstbar macht? Offenbar — es wird einigen Einzelnen die Voraussetzung seiner Entwicklung dadurch gefährdet und genommen, daß Andre dieselben für sich ausschließlich in Anspruch nehmen. Oder, es wird in der Gesellschaft das Interesse der Einen nur dadurch erfüllt, daß das Interesse der Andern beeinträchtigt wird. Es ist keine Frage, daß dieß, indem es die Aufgabe des individuellen Daseyns nur für einige erfüllt, für andre aber nicht, nicht mit dem Wesen aller in Harmonie stehen könne. Oder endlich: die Gesellschaft ist ein nothwendiger Organismus, weil in ihr das Individuum seine volle individuelle Entwicklung durch sich selber findet; aber sie genügt nicht, weil diese Entwicklung in ihr nur für Einzelne möglich wird.

Was fehlt mithin, wenn wir uns das Leben der Menschheit als ein Ganzes denken?

Es fehlt ein Organismus, dessen Wesen es ist, daß er seine eigene höchste Entwicklung und Vollendung nicht mehr in derjenigen eines Theiles der Gemeinschaft, sondern erst in derjenigen aller Einzelnen finde, und zwar so, daß das Maaß oder der Grad seiner eigenen Entwicklung in dem Grade gegeben sey, in welchem alle Einzelnen ihre Entwicklung finden. Ein Organismus daher, der seiner eigensten Natur nach kein Sonderinteresse haben kann, sondern der nothwendig der Vertreter der Interessen jedes Einzelnen ist. Ein Organismus mithin, der das Interesse des Einen gegen das des Andern schützt, und der dem Interesse aller Einzelnen hilft. Das ist also endlich ein Organismus, der in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Einzelinteressen eben sowohl als in dem Gegensatze der zu selbstständigen Körpern ausgebildeten Sonder- und Klasseninteressen dasjenige als seine Aufgabe und sein höchstes sittliches Ziel setzt, was allen zugleich förderlich ist.

Aber es ist offenbar nicht genug, daß dieser Organismus bloß

dieß Wesen in sich habe. Denn es ist einleuchtend, daß die vorhandenen, die Gesellschaft bildenden Sonderinteressen sehr mächtig seyn, und ihm in seiner Aufgabe mit aller Kraft entgegen treten werden. Er muß daher zweitens auch die Macht haben, jedes Sonderinteresse den wahrhaft allgemeinen Zwecken zu unterwerfen. Und da dieß, wenn ihm so mächtige Sonderinteressen entgegen stehen, nur dann geschehen kann, wenn alle Einzelnen ihm gehorchen, damit er mit der vereinten Macht aller jedes Besondere unterwerfe, so muß er jene Macht durch das Princip des Gehorsams aller Theile gegen ihn gewinnen.

Dieß ist nun klar. Jetzt aber frägt es sich, wie man sich einen solchen Organismus denn nun zu denken habe. Denn er wird nicht auf dem Wege einer freiwilligen Vereinbarung entstehen können, da ja diejenigen, welche sich vereinbaren sollen, in der Volkswirthschaft sowohl als in der Gesellschaft nothwendig gerade in die Sonderinteressen gespalten sind, welche jener Organismus eben dem wahren Gemeininteresse unterwerfen soll. Es wäre ein absoluter Widerspruch, zu denken, daß diese Sonderinteressen aus sich heraus eine Gewalt schaffen sollten, welche sie eigens dazu bestimmten, sie selbst zu vernichten, und daß der Wille der Einzelnen mithin, der nothwendig, wie gezeigt ist, dahin geht, ein individuelles Interesse zu wollen, zugleich dahin gehen sollte, eine Macht über sich zu schaffen, die ihrer Natur nach dieß individuelle Interesse nicht will. Eben so wenig wird jener Organismus durch seine eigene Gewalt entstehen. Denn diese soll er ja durch den Gehorsam der Einzelnen haben, die ihm in seinem Kampfe gegen die Sonderinteressen zur Seite stehen; dieselben Einzelnen aber haben ja gerade die Sonderinteressen, die sie bekämpfen sollen. Es ist daher, je mehr man die Frage betrachtet, um so klarer, daß man in ganz unlösbare Widersprüche verfällt, wenn man das Daseyn und die Macht der besondern Interessen — und mithin auch ihre Organisation in der Gesellschaft — zugibt, und dennoch annimmt, daß jener Organismus, der das allgemeine Interesse vertritt, durch den freien Willen oder durch die äußere Gewalt der Einzelnen entstehen könne. Läugnet man aber andrerseits das Daseyn der Sonderinteressen und ihre gesellschaftliche Macht und Ordnung, so ist es eben so klar, daß dann wiederum jene Macht überall nicht nöthig ist. Mithin wird man erkennen, daß dieser, dem Gesammtleben der Menschheit absolut

nothwendige Organismus mit seinem Principe und seiner Macht einen andern, und zwar einen von jedem Einzelnen und seiner Willkür unabhängigen Grund seines Daseyns haben muß.

Wo nun kann allein der Grund eines bewußten und handelnden Organismus liegen, der nicht in dem Willen seiner Glieder beruht? — Es ist keine Frage, dieser Grund kann nur er selber seyn; das ist, ein Organismus, der sein eigener Grund ist. Einen solchen Organismus aber nennen wir eine Persönlichkeit.

Und jetzt können wir sagen, daß wenn sich die erste große Thatsache, das Individuum, zur Gesellschaft durch die Gemeinschaft und Vereinigung entwickelt, die zweite große Thatsache, die Einheit, nothwendig als eine selbständige Persönlichkeit gedacht werden muß. Diese Einheit der Menschen nun, die nicht mehr von der Willkür oder dem Interesse der Einzelnen abhängt, nennen wir den Staat. Und es ist demnach der Begriff des Staats, daß er die zur selbstständigen und selbstthätigen Persönlichkeit erhobene Einheit der Menschen ist.

So nun scheiden sich die Gesellschaft und der Staat. Die Gesellschaft ist derjenige Organismus unter den Menschen, der durch das Interesse erzeugt wird, dessen Zweck die höchste Entwicklung des Einzelnen ist, dessen Auflösung aber dadurch erfolgt, daß in ihm jedes Sonderinteresse sich das Interesse aller Andern mit allen Mitteln unterwirft. Der Staat dagegen ist als selbständige Persönlichkeit von dem Willen und dem Interesse der Einzelnen unabhängig, und da er die Einheit aller in seiner Persönlichkeit umfaßt, so ist es klar, daß die Interessen jedes Einzelnen, mithin auch die Interessen desjenigen, der durch den Gegensatz der andern Interessen bedroht ist, zugleich die Seinigen sind. Dieß Verhältniß nun wird am verständlichsten, wenn man sich darnach das Princip auseinanderlegt, nach welchem Gesellschaft und Staat aufeinander einwirken. Und das Folgende kann daher als die Erfüllung der obigen Begriffsentwicklung angesehen werden.

Es ist nämlich zuvörderst einleuchtend, daß, da der Staat als allgemeine Persönlichkeit eine Vielheit von Menschen umfaßt, die ihrerseits wieder Interessen und Bedürfniß der Gegenseitigkeit haben, dieselbe Einheit von Menschen, welche die allgemeine Persönlichkeit des Staats bildet, auch zugleich, auf der Grundlage ihrer Individualität, eine Gesellschaftsordnung bilden werden. Jede

Betrachtung von Staat und Gesellschaft muß mithin davon ausgehen, daß jeder Staat zugleich eine Gesellschaftsordnung ist, und daß umgekehrt jede Gesellschaftsordnung ein Staat ist.

Gesellschaft und Staat sind daher eben so untrennbar mit einander verbunden, wie Landesgebiet und Staat, Bevölkerung und Staat, und Güterleben und Staat. Und eben deßhalb wirken denn auch Gesellschaft und Staat beständig und mit aller Kraft auf einander ein. Die Gesetze dieser gegenseitigen Einwirkung aber liegen in der Natur beider Organismen, und sind im Allgemeinen unschwer zu verstehen.

Das erste allgemeine Gesetz ist, daß jede bestimmte Gesellschaftsordnung ihren eigenen Staat, und jeder Staat seine eigene Gesellschaftsordnung zu bilden trachtet. Oder, da wir unten zeigen werden, daß eine bestimmte Gesellschaftsordnung ein Volk ist und heißt, so gilt das Gesetz, daß jedes Volk seinen Staat, und jeder Staat sein Volk zu bilden sucht, so daß Volk und Staat sich gegenseitig decken. Das ist das Gesetz des volkbildenden Staates und des staatbildenden Volkes.

Das zweite allgemeine Gesetz ist, daß in jedem Staat die herrschenden Interessen der Gesellschaft sich die Staatsgewalt zu unterwerfen, oder auch sie mit ihrer gesellschaftlichen Gewalt zu verselbigen trachten. Das gilt von allen Formen und Stadien der Gesellschaft. Und dieß Gesetz wollen wir, da die bestimmte Staatsform als die Verfassung bezeichnet wird, das Gesetz der Verfassungsbildung nennen.

Das dritte allgemeine Gesetz ist, daß umgekehrt in jedem Staate die Staatsgewalt die Herrschaft dieser Interessen zu brechen, und die Interessen der Einen nur in so weit zu fördern strebt, daß die Entwicklung der Interessen aller übrigen nicht dadurch gebrochen wird. Da nun die Thätigkeit des Staats überhaupt die Verwaltung heißt, so können wir dieß Gesetz das Gesetz der Verwaltungsbildung nennen.

Die Bewegung des Gegensatzes zwischen Staat und Gesellschaft, die in diesen beiden letzten Gesetzen liegt, ist der Inhalt der ganzen inneren Geschichte aller Völker und Staaten der Welt, das Lebensprincip der inneren Geschichte überhaupt. In ihr treffen alle Radien der Entwicklung zusammen. Ohne sie sind nur die äußerlichen Erscheinungen, nicht der innere Gang des Lebens zu verstehen.

Wenn dieß nun feststeht, so leuchtet es ein, daß allerdings das ganze Leben der Gesellschaft erst dann dargelegt werden kann, wenn es zugleich in seiner lebendigen Verbindung mit dem Staate gesetzt wird. Allein es ist eben so offenbar, daß man, um dieß zu können, zuerst ein klares und vollständiges Bild von der Gesellschaft für sich betrachtet, das ist, außer ihrer Verbindung mit dem Staate, besitzen muß. Denn um die Wirkung — das Leben des Staats — zu verstehen, muß man zuvor die Ursache — die Ordnung der Gesellschaft in ihren Bestrebungen kennen. Und die Darstellung dieser Gesellschaft für sich, noch außerhalb ihrer Verbindung mit dem Staate und seiner Gewalt gedacht, ist eben die folgende Gesellschaftslehre.

Somit ist, wie wir glauben, der allgemeine Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft seinem Princip nach festgestellt. Und wir könnten jetzt sofort mit der eigentlichen Gesellschaftslehre beginnen.

Allein da die Trennung beider großen Organismen doch noch bei der Herrschaft der bisherigen Vorstellungen keineswegs so leicht einleuchten dürfte, so schien es nicht überflüssig, als Einleitung die Grundbegriffe und Grundverhältnisse beider neben einander zu stellen, damit der Leser das Gesammtbild beider Gebiete und die großen Formen, in welchen sie ineinander greifen, schon im Beginne der Gesellschaftslehre gegenwärtig habe. Denn man würde ohne dieses bei den folgenden einzelnen Punkten stets die nothwendige Beziehung auf den Staat vermissen; so aber wird der Zusammenhang, der das Einzelne erfüllt und oft erklärt, am besten heraustreten. Der Vortheil, der darin liegt, ist größer, als die Gefahr der Wiederholung einzelner Gedanken. Und so geben wir als Einleitung eine Uebersicht der Gesellschaftslehre, die ohne jene Verhältnisse überflüssig seyn, und eine Uebersicht der Staatslehre, die ohne dieselben nicht hierher gehören würde.

V. Die Grundzüge der Gesellschaftslehre.

Wir haben bereits oben den allgemeinen Umfang der Gesellschaftslehre dargelegt und ihn in seiner inneren Beziehung zu der Gesammtauffassung allgemeiner Fragen dargestellt. Jetzt wird es aber auf etwas anderes ankommen. Ist einmal der Staat von der Gesellschaft in so bestimmter Weise geschieden, wie wir gesagt haben,

so wird diese Unterscheidung auch in der Verschiedenheit und Selbständigkeit des inneren Systems beider großen Gebiete wieder zur Erscheinung gelangen. Ja es wird offenbar jene Forderung, die Gesellschaft als einen selbstständigen Begriff und mithin auch als eine selbstständige Macht anzuerkennen, von der Möglichkeit abhangen, der Gesellschaft jenen ihr eigenthümlichen Organismus nachzuweisen, und ihn neben dem Staatsorganismus hinzustellen. Und wenn wir unsererseits es auch nicht billigen, so ist es endlich doch unzweifelhaft, daß beide Systeme von Elementen und Kräften den Prüfstein ihrer Wahrheit darin haben müssen, daß sie im Stande sind, nicht bloß jeder Erscheinung ihre Stellung, sondern auch jeder Frage ihre Beantwortung durch das Ineinandergreifen der einzelnen Elemente und Organe nachzuweisen.

Es versteht sich, daß dieß im Einzelnen erst dann geschehen kann, wenn die genauere Entwicklung beider Lehren ins Einzelne hineingeht. Unsere Aufgabe ist es, die Gestalt beider Lehren in so weit hier darzustellen, als es nothwendig ist, um eben die Selbstständigkeit der Gesellschaft und ihre eigenthümliche Bedeutung für den Staat und seinen inneren Organismus nachweisen zu können.

Offenbar nun wird man, um sich ein klares Bild von dem System der Gesellschaftslehre zu verschaffen, in folgender Weise verfahren müssen:

a) Die Gesellschaft an sich.

Wenn nämlich die Gesellschaft ihrem Begriffe nach, die äußere Ordnung des geistigen Lebens in der menschlichen Gemeinschaft ist, so ist es einleuchtend, daß, wie es ewig und in allen Formen ein geistiges Leben unter den Menschen gegeben hat und geben wird, in welchem die geistigen Güter verarbeitet, verbreitet und zur Geltung gebracht werden, in gleicher Weise auch die Gesellschaftsordnung und ein gesellschaftliches Leben unter den Menschen auf allen Stufen ihrer Bildung und ihrer Geschichte vorhanden seyn muß. Die Gesellschaftsordnung ist offenbar zunächst ein eben so absolut Allgemeines und an und für sich Nothwendiges für die Menschen, als das Güterleben mit seinen Verhältnissen und der Staat mit seinen Ordnungen. Es ist dieselbe, weil sie nur der geordnete Ausdruck eines absolut im Menschen liegenden Momentes ist, eine unter allen Verhältnissen der Menschheit gegenwärtige, in ihr thätige, sie bestimmende, von ihr bestimmte.

Denkt man sich nun, daß diese Gemeinschaft des Menschen selbst eine sehr verschiedene ist, und zwar verschieden nicht bloß in ihren Entwicklungsstufen überhaupt, sondern wohl noch tiefer liegend verschieden in der Individualität der Gemeinschaft selber, Verschiedenheiten, die ganz ungemein groß sind, weil sie von dem Zustande der elendesten Völkerstämme, denen kaum die niedrigen Stufen der Cultur bekannt geworden, bis zu demjenigen der höchstcivilisirten Nationen alles umfassen, was sich als eine Gemeinschaft von Menschen darstellt, — stellt man sich, meinen wir, das ganze große Gebiet dieser Verschiedenheiten, innerlicher wie äußerlicher, vor, und kehrt man dann zu dem Satze zurück, daß der Begriff und die Ordnung der Gesellschaft dennoch allen menschlichen Verbindungen gemeinschaftlich gültig seyn soll, so wird man ohne Zweifel leicht zwei Sätze zugestehen, auf denen der erste Theil der Gesellschaftslehre nothwendig beruhen muß.

Soll nämlich die Gesellschaft einen für alle gültigen Organismus bilden, so muß die Gesellschaftsordnung nicht auf dem Wesen oder dem Inhalte irgend einer bestimmten Entwicklungsstufe der Gemeinschaft begründet seyn, bei der sie etwa begänne, und mit der sie wieder verschwände. Es muß vielmehr die Grundlage derselben in den absoluten Elementen der menschlichen Persönlichkeit, in denjenigen, welche eben den Menschen selbst gleichsam constituiren, gesetzt seyn. Und eben weil diese Elemente einen Theil des menschlichen Wesens und Daseyns ausmachen, dessen sich keiner zu entäußern vermag, so werden dieselben auch ihrer eigenen, zwar allgemeinen, aber zugleich allmächtigen Natur gemäß selbstthätig fortwirken, und somit die absoluten Grundlagen der Gesellschaftsordnung durch ihr gegenseitiges Ineinandergreifen erzeugen.

Ist dem nun so, so ist es klar, daß man diese absoluten, unter allen Verhältnissen der Menschheit gültigen Grundlagen der Gesellschaftsordnung auch für sich betrachten und untersuchen kann. Ja vielmehr, daß man es muß. Denn weil sie allen verschiedenen Formen der Gesellschaft zum Grunde liegen, so bilden sie in der That die Verbindung zwischen denselben, und zugleich in gewisser Weise die Grenze, über welche keine einzelne Form hinaus kann. Sie sind als allgemeine Grundlage der Inbegriff derjenigen Gesetze, welche für alle Formen der Gesellschaft gelten. Es ist klar, daß man somit in ihnen zwar nicht die Lehre von der Gesellschaft

erschöpfen kann, weil sie eben das Verschiedenartige nicht in sich aufnehmen; aber es ist auch klar, daß man ohne sie keine einzelne besondere Form zu erschöpfen vermag, weil sie allein das Gleichartige in allen Besonderheiten vertreten. Der wesentliche Unterschied zwischen ihnen und den einzelnen concreten Gestaltungen der Gesellschaft ist demnach, wie es scheint, schon hier außer Zweifel; und insofern man nun jene absoluten Elemente der menschlichen Gesellschaft für sich untersucht, sie nicht ihrer Erscheinung, sondern ihrem inneren, das ist also ewigen und immer gleichen Wesen nach darlegt, gleichgültig, wie viel davon im einzelnen geschichtlichen Falle zur Geltung kommt oder nicht, so entsteht der naturgemäße erste Theil der Gesellschaftslehre, die wir am besten die Lehre von der Gesellschaft im Allgemeinen, oder von der Gesellschaft an sich nennen werden.

Wenn nun dieser erste Theil somit die absoluten Grundlagen aller Gesellschaftsordnung enthält, so leuchtet es ein, daß in ihm jener große Gegensatz, der eben auf dem höchsten Punkte die Gesellschaft zum Staate mit Nothwendigkeit hinüberführt, der Gegensatz zwischen dem sittlichen Elemente der Gemeinschaft und dem subjektiven der individuellen Interessen sich zunächst als auf dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit beruhend abspiegeln muß. Es wird daher die Lehre von der Gesellschaft an sich zuerst nothwendig aus der Natur der Persönlichkeit, noch ganz ohne Beziehung auf den Besitz und die wirkliche Gesellschaftsordnung, die Gemeinschaft der Einzelnen als die Idee der sittlichen Ordnung, und die Macht des Einzelnen als die Idee der Persönlichkeit und des persönlichen Interesses zum Inhalt haben. Und die Darstellung dieser beiden Elemente wird zusammen die Darstellung des geistigen Elementes in der Lehre von der Gesellschaft bilden.

Neben diesem geistigen Elemente steht nun das materielle des Besitzes, das in seiner Weise eingreift. Der Besitz hat wesentlich verschiedene Formen und Maße, aber in allen diesen Formen und Maßen ist der Besitz immer dasjenige Element, durch welches die materielle Welt in das persönliche Leben eingreift. Und die Darlegung dieses, allen Verhältnissen des Besitzes gemeinsamer Elemente in demselben, mit denen er bestimmend auf das geistige Leben einwirkt, bildet nun den zweiten Theil der allgemeinen Gesellschaftslehre.

Auf diese Weise nun empfängt der allgemeine Begriff der

Gesellschaft einen bestimmten organischen Inhalt. Die Gesellschaftsordnung ist jetzt nicht mehr die Ordnung des geistigen Lebens überhaupt, sondern sie ist diese durch die Natur des Besitzes und seiner Vertheilung bestimmte Ordnung. Und jetzt wird es auch klar seyn, auf welchem Punkte das Moment der Einzelpersönlichkeit und des Einzelinteresses eingreift. Wie die sittliche Ordnung sich an den Besitz anschließt, so schließt sich auch das Interesse an den Besitz, und aus dem abstrakten Begriff des Gegensatzes und Kampfes wird jetzt ein wirklicher, materieller, meßbarer Gegensatz; die Dinge, welche im Innern der Gesellschaft vor sich gehen, treten durch die Beziehung zum Besitz an die Wirklichkeit, und so entsteht das, was wir die Gestalt der Gesellschaft nennen. In der Gestalt der menschlichen Gesellschaft ist daher die Verbindung der sittlichen Ordnung mit der Vertheilung des Besitzes gegeben, und die Lehre von der Gesellschaft im Allgemeinen abgeschlossen.

Aber in diesem Theile ist doch noch immer nur dasjenige betrachtet, was in allen Fällen und Formen der Gesellschaft vorhanden und gültig ist. Sehen wir uns dagegen in dem wirklichen Leben um, so ist dasjenige, was wir die Gesellschaft nennen, damit offenbar keineswegs erschöpft. Die Gesellschaft ist vielmehr in verschiedenen Formen da, und diese Formen sind in beständigem Wechsel begriffen. Die Lehre von der Gesellschaft muß daher auch diese Erscheinungen erfassen; und so entsteht die zweite große Gruppe von Untersuchungen.

b) Die Gesellschaftsbildung und die Gesellschaftsformen.

Es ist nämlich einleuchtend, daß man, wenn man von dem absoluten Wesen der geistigen Ordnung und von der abstrakten Natur des Besitzes spricht, damit in der That nur dasjenige findet und darstellt, was vermöge dieser absoluten Natur möglich ist. Diese Natur erscheint gleichsam als ein Keim, der vieler Gestaltungen fähig ist, der aber noch keine wirkliche Entfaltung gefunden hat. Es ist nun keine Frage, daß er eine solche Entfaltung finden wird; aber andererseits ist auch diese Entfaltung, das Hineintreten in die wirkliche Welt, weder ein vom Zufall äußerer Gewalten noch von der Willkür einzelner Menschen abhängiges. Es ist vielmehr ein, durch die Grundlagen der gesellschaftlichen Elemente gegebener Proceß, der in gewissen allgemein feststehenden Grundlagen verläuft, und

dessen Ergebniß durch das Zusammenwirken des Besitzes und seiner wirklichen Vertheilung mit dem geistigen Leben aus jenen allgemeinen Elementen die wirkliche Gesellschaftsform bildet. Eben dadurch wird dieser Proceß ein selbstständiger Gegenstand der Untersuchung, und das Resultat ist die Lehre von der Gesellschaftsbildung, die die Einleitung für die Lehre von den Gesellschaftsformen abgibt.

Die Gesellschaftsbildung überhaupt, oder das Entstehen einer wirklichen Gestalt der Gesellschaftsordnung beginnt demnach bei der wirklichen Vertheilung des Besitzes. Betrachtet man nun genauer, was man unter der Vertheilung des Besitzes versteht, so ergibt sich, daß jede Vertheilung des Besitzes es zuerst mit den verschiedenen Größen des Besitzes zu thun hat, oder mit der Ordnung, in welcher das Maß des Besitzes vorhanden und ertheilt ist. Die Gesellschaftsbildung erscheint daher bei genauerer Untersuchung als die Gesammtheit der Einflüsse, welche die Verschiedenheit der Größe des Besitzes auf die Gemeinschaft der Menschen und ihre Ordnung unter einander hat. Nun ist es klar, daß die Verschiedenheit der Größe des Besitzes auf alle Arten und Zeiten des Zusammenlebens der Menschen, auf alle Stadien der Gemeinschaft und ihre Entwicklung Anwendung findet, ganz gleichgültig, ob das bezügliche Volk selbst ein viel oder wenig civilisirtes, ein mächtiges oder schwaches, und ob die Gemeinschaft desselben hauptsächlich auf den Grundbesitz oder auf den gewerblichen Besitz angewiesen ist. Eben deßhalb ist die Lehre von der Gesellschaftsbildung, oder die Lehre von den Gesetzen, nach welchen die Verschiedenheit der Größe des Besitzes auf die Ordnung der Gemeinschaft einwirkt, für alle Formen der wirklichen Gesellschaft gleich gültig; die Gesellschaftsbildung ist daher wiederum der allgemeine Theil für das Verständniß der wirklichen Gestaltung der Gesellschaft. Sie zeigt, wie die Verschiedenheit der Größen der Besitzungen in ihrer Weise durch die Natur des Reichthums und der Armuth die Verschiedenheit der Klassen in die Gemeinschaft bringt, wie sich daran die Entwicklung durch das Entstehen der Arbeit im gesellschaftlichen Sinne anschließt, und somit auf Grundlage der bestimmten Besitzvertheilung und des freien Erwerbes ein Begriff entsteht, dessen Sinn und Inhalt allein aus jenen Elementen der Gesellschaftsbildung recht verstanden wird, der Begriff der gesellschaftlichen Freiheit, in welcher das rein materielle Moment des Besitzes und seiner Größe mit dem persönlichen der Arbeit und des Erwerbes sich in Harmonie setzt,

sich äußerlich zur Sitte gestaltet, und die Grundlagen für die Bildung der gesellschaftlichen Körper abgibt. Andererseits nun schließt sich hieran das Individuum, das durch seinen Besitz jetzt zu einer gesellschaftlichen Persönlichkeit wird, und dann, indem das Einzelinteresse erwacht, dieses Interesse an geistigen Gütern und geistiger Geltung der Grundlage beider, dem Besitze und seinem Erwerbe zuwendet. So entsteht hier zuerst eine gleichsam concrete Gestalt des persönlichen Interesses; dasselbe findet an Besitz und Erwerb einen bestimmten Gegenstand; es entsteht das Klasseninteresse mit seinen Gegensätzen, und an ihm und aus ihm entwickelt sich dann Begriff und Thatsache des gesellschaftlichen Kampfes mit all seinen ernsten, aber durch die bloßen Elemente der Gesellschaft nicht mehr aufhaltbaren Folgen, die ohne das Erscheinen der Staatsgewalt in gegebener Zeit zum gesellschaftlichen Verderben und zur Auflösung führen. Das ist der wesentlichste Inhalt der Gesetze, welche durch die Vertheilung des Besitzes eintreten, und welche wir in ihrer Gesammtheit als die Lehre von den Gesellschaftsklassen bezeichnen.

Fast scheint es nun, als ob damit das Wesentliche gegeben sey. Um so mehr, als jene Gesetze, die ja auf der Natur der verschiedenen Größe des Besitzes beruhen, mit dieser in allen Zeiten und Lagen vorkommenden Verschiedenheiten auch ihrerseits für alle Zeiten Gültigkeit haben. Und dennoch zeigt es sich bald, daß es noch ganze Gebiete gibt im wirklichen Leben der Gesellschaft, von denen man durch die Lehre von den Gesellschaftsklassen allerdings stets eine wesentliche Seite, aber nie das Ganze erfährt. Offenbar nun werden diese Gebiete in einem inneren, organischen Zusammenhange mit dem ganzen Leben der Gesellschaft stehen, und in der That zeigt es sich bald, daß dieselben gleichfalls eine gemeinschaftliche und im Allgemeinen leicht verständliche Grundlage haben, von welcher aus sich ein neuer, in vieler Beziehung der wichtigste und in das wirkliche Leben am tiefsten eingreifende Theil der Gesellschaftslehre entwickelt.

Diesen Theil nun nennen wir die Lehre von den Gesellschaftsformen.

Die Gesellschaftsform entsteht nämlich, insofern dem wirklichen Leben der Gesellschaft nicht mehr die Größe, sondern die Art des Besitzes zum Grunde gelegt wird. Die Art des Besitzes ist unzweifelhaft anderer Natur als die Größe des Besitzes. Sie hat

andere Wirkung als diese; sie gestattet eine ganz bestimmte Gestalt der Gesellschaftsordnung, die sich von jeder anderen scharf unterscheidet. Eine solche, auf einer bestimmten Art des Besitzes ruhende Gesellschaftsordnung nun nennen wir, wie gesagt, eine Gesellschaftsform. Und es werden demnach die Gesellschaftsformen durch die Arten des Besitzes bedingt und gesetzt werden.

Nun gibt es zwei Grundformen des Besitzes, wie die Lehre vom Besitze es gezeigt hat, den Grundbesitz und den gewerblichen oder beweglichen Besitz. Und demnach werden wir im Allgemeinen auch zwei Grundformen der Gesellschaft unterscheiden müssen, von denen die erste durch den Grundbesitz und seine Vertheilung, die zweite durch den gewerblichen Besitz gegeben ist.

Nun aber ist in diesen wirklichen Gesellschaftsformen das persönliche Element ein entschieden eingreifendes; denn der Unterschied des Grund- und gewerblichen Besitzes selbst beruht eben nur auf der Persönlichkeit; die Natur bringt ihn nicht hervor. Daher sehen wir jene beiden Grundformen selbst wieder jede in zwei Gesellschaftsformen gespalten, in deren erster das individuelle, persönliche Element das vorwaltend bestimmende für die Ordnung und die Entwicklung der Form ist, während in der zweiten der Besitz mit seinen Einflüssen überwiegt. Wie sich dieß nun im Einzelnen entwickelt, wird die eingehendere Lehre von der Gesellschaft genauer nachweisen. Es ist aber zum Ueberblick nothwendig, daß wir jene einzelnen Formen nunmehr näher bezeichnen.

Die erste der beiden Gesellschaftsformen nämlich, welche auf dem Grundbesitz in seiner Vertheilung beruhen, ist diejenige, welche von der Familie ausgeht, und zunächst die persönliche Ordnung unter den Familien gleicher Abstammung erzeugt, die wir die Stammesordnung nennen. In der Stammesordnung ist nun allerdings schon der Besitz vorhanden; aber er ist noch untergeordnet. Es ist noch das persönliche Verhältniß der Verwandtschaft, welches hier vorwaltet. Indem nun zu der Familie der Grundbesitz als Eigenthum der Familie hinzutritt, wird aus der Familie ein Geschlecht; und es ist klar, daß alsdann die Ordnung der Familie untereinander zugleich eine Besitzesordnung werden muß. Die Ordnung der Menschen nun, welche auf diese Weise durch die Verbindung von Geschlechter- und Besitzordnung entsteht, nennen wir die Geschlechterordnung. Die Geschlechterordnung erscheint daher als die

ursprünglichste und einfachste Form der wirklichen menschlichen Gesellschaft.

Nun tritt schon hier bei der noch ganz auf dem Grundbesitz mit seiner wenigstens anfänglich unantastbaren Vertheilung beruhenden Geschlechterordnung die Erscheinung ein, die allerdings eine ganz in der Natur der Sache beruhende ist, daß nämlich zu der Art des Besitzes auch die Größe hinzutritt, und die Verschiedenheiten in der menschlichen Gesellschaft, welche durch die verschiedene Größe des Besitzes erzeugt werden, auch auf die Geltung und Herrschaft der Art des Besitzes übertragen werden. Damit dann wird schon die an sich einfache Geschlechterordnung allmählig eine Gesammtheit von sehr mannichfachen Zuständen. Es entsteht der Unterschied von Besitzenden und Nichtbesitzenden auch in den Geschlechtern; höhere und niedere Geschlechter scheiden sich, und da der Begriff und das Wesen des Geschlechts eben auf dem Besitze beruht, so entstehen in der Geschlechterordnung selbst wieder zwei Klassen, die eigentlichen Geschlechter, welche den Grundbesitz haben, und die Geschlechterlosen, welche ohne Besitz sind. Aus dieser allgemeinen Grundlage entwickeln sich dann andere Verschiedenheiten; die eigentlichen Geschlechter, die nur ein mittleres Maß des Grundbesitzes haben, werden zu Bauern und Hufenherren; die großen Grundbesitzer dagegen werden zu Edlen. Dieß ist die Art und Weise, wie die Klassen in der Geschlechterordnung auftreten. Und jetzt ist auch in dieser Ordnung dem Interesse die Bahn gebrochen. Es entstehen Gegensätze und Kämpfe, und diese werden erst dann gehoben, wenn die steigende Bevölkerung einen Abzug aus dem Lande als Auswanderung oder Colonisation, oder als Eroberung bewirkt.

Mit der Colonisation tritt nun eine neue Ordnung ein, die naturgemäß stets eine freiere ist als die heimathliche, weil sie ein größeres Maß des Besitzes für jeden Einzelnen bietet. Mit der Eroberung dagegen wird die Ordnung nothwendig und allenthalben eine unfreiere, weil sie den Besitz der Erobernden auf Kosten des Besitzes der Unterworfenen erzeugt. Und an die Eroberung schließt sich deßhalb eine neue, die zweite, auf dem Grundbesitz beruhende Gesellschaftsform an.

Diese zweite Gesellschaftsform ist die der Ständeordnung. Das allgemeine Wesen der Ständeordnung ist, daß in ihr die großen gesellschaftlichen Funktionen des Priesterthums, der Waffenführung

und des Gerichts nicht mehr wie in der Geschlechterordnung jedem Einzelnen, welcher entweder persönliche Würde oder geschlechtliche Stellung hat, zustehen, sondern daß dieselben bestimmten Vertretern überwiesen werden, so daß hier eine Theilung der gesellschaftlichen Arbeit entsteht. Diese Theilung der gesellschaftlichen Aufgaben wird nun dadurch zu einer dauernden und organischen, daß sie mit einem bestimmten Grundbesitz verbunden wird, der die gleichsam sachliche Verpflichtung erhält, die Vollziehung der drei Funktionen möglich zu machen. Den Proceß, durch den dieß geschieht, nennen wir die Ständebildung. Aus der Ständebildung geht dann eine neue Gestalt der Klassen und ein zweifaches System des Besitzes und seines Rechts hervor: aber diese beiden Elemente der Ständeordnung sind nun natürlich sehr verschieden je nach dem einzelnen Stande und seinem Entstehen.

Die erste Form des Standes ist der aus der Eroberung hervorgehende Kriegerstand, der selbst wieder je nach der Art der Eroberung eine sehr verschiedene Form hat. Das Wesen des Kriegerstandes in allen Formen jedoch ist, daß in ihm die Waffenführung und die Waffenpflicht an eine bestimmte Klasse von Personen gebunden ist, die zu dem Ende einen bestimmten ihr eigenen Grundbesitz inne hat. Aus der Geschlechterverbindung des durch die Eroberung entstehenden Kriegerstandes entwickelt sich dann unter gewissen Bedingungen der Adel, der in den Ständeordnungen der germanischen Welt die einzige Form des Kriegerstandes ist, und deßhalb auch als eigener Stand neben dem folgenden aufgeführt wird. Daß nun auch dabei wieder die verschiedene Größe der Besitzungen die Klassenunterschiede zwischen höherem und niederem Adel u. s. w. erzeugt, bedarf keiner weitern Darlegung.

Die zweite Form des Standes ist die Verbindung der gottesdienstlichen Funktion mit dem Grundbesitz, die als Priesterstand auftritt. Der Priesterstand hat, wie sich später zeigen wird, durch seine Verbindung mit der Eroberung und der darauf beruhenden Klassen- und Besitzvertheilung, eine Reihe eigenthümlicher Formen und Aenderungen durchzumachen; aber auch er entgeht dem Einfluß der verschiedenen Größe des Besitzes nicht, und der Unterschied zwischen dem höhern und niedern Priesterstande, der allenthalben als der Unterschied zwischen den besitzenden Herren und den dienenden Gliedern auftritt, ist der Grund wichtiger, oft das ganze Schicksal eines Volkes beherrschenden Erscheinungen.

Der dritte Stand, den wir den Gewerbsstand nennen werden, entsteht, wenn die gewerbliche Arbeit durch einen ihr eigends überwiesenen Grundbesitz sich zu einer Stadt erhebt, und in dieser Stadt die dringendsten gesellschaftlichen Funktionen als ihr Recht erwirbt. Es gibt daher natürlich gewerbliche Arbeit und auch Städte, ja Gewerbsordnungen und Gewerbsklassen, und Städteordnungen, ohne daß sich ein dritter Stand daraus mit Nothwendigkeit bildete; der Stand der Städte entsteht erst, wenn die Bürger eigene Jurisdiktion, eigene Kirche und eigene Wehrverfassung haben, und geht unter, sowie diese Funktionen in das staatliche Amt zurückfallen. Deßhalb haben viele Völker große und reiche Städte gehabt, ohne einen dritten Stand zu besitzen; und es ist zugleich einleuchtend, daß ein Volk auch bloß einen Priester- und Kriegerstand, gesondert und auch verbunden haben kann, ohne daß ein dritter Stand entstünde. Denn der dritte Stand enthält, obwohl auch er an den Grundbesitz gebunden ist, doch schon den Uebergang zu den folgenden großen Formen der auf dem gewerblichen Besitze beruhenden Gesellschaftsordnung. — Auch in den Städten nun theilen sich alsbald die Mitglieder des Bürgerstandes in Klassen; und so entstehen hier die Patrizier neben dem Bürger, und mit beiden die Gegensätze, welche die innere Geschichte der Städte bilden. Aber eine ganz neue Gestalt der Dinge beginnt nun, sowie sich die Arbeit von dem streng von dem adeligen und geistlichen Grundbesitz abgetrennten städtischen Grundbesitz mit seinen Beschränkungen ablöst; und wo es einen dritten Stand gibt, da ist der Uebergang zu dieser zweiten Grundform unausbleiblich.

Denkt man sich nun aber zunächst die Gesammtheit eines Volkes, als einer individuellen Gesellschaft aufgefaßt, in diese Stände getheilt, so ist diese Gesammtheit offenbar eine ungemein vielgestaltige. Schon der Stand des Adels läßt eine Reihe von gesellschaftlichen Ordnungen in sich selbst zu; ebensosehr der Stand der Geistlichkeit. Tritt dann aber noch der dritte Stand hinzu, so ist eine Mannichfaltigkeit vorhanden, die nicht bloß an sich schon eine große, sondern die auch noch im beständigen Wechsel begriffen ist. Es ist daher in solchem Falle, wie namentlich in der germanischen Geschichte, beinahe unmöglich, ein vollständiges Bild einer solchen Gesellschaft für ein ganzes Volk zu geben. Aber eben in dieser Mannichfaltigkeit liegt denn auch wieder der Grund, daß die einzelnen Stufen und Ordnungen in

einander übergehen, und die Grundlage einer einfacheren Gesellschaftsform dadurch vorbereiten.

Diese nun tritt ein, wenn der gewerbliche Besitz mit seiner Vertheilung an die Stelle des Grundbesitzes als Basis der Gesellschaftsformen tritt.

Der gewerbliche Besitz hat zwei Momente, welche ihn als Grundlage der Gesellschaft eigenthümlich machen. Jedes dieser Momente ist der Keim einer selbstständigen Form der Gesellschaft, die auf dem gewerblichen Besitz beruht.

Zuerst fordert jeder gewerbliche Besitz seiner wirthschaftlichen Natur nach tüchtige und angestrengte Arbeit seines Besitzers, und zwar eine Arbeit, die vor allen Dingen auf der eigenen Persönlichkeit, und oft ebensosehr auf seinem Muthe als auf seiner Fähigkeit beruht. Dieses Moment des gewerblichen Besitzes erzeugt daher eine Gemeinschaft unter den Menschen, welche wesentlich das Individuum in den Vordergrund stellt, und deßhalb zunächst zu einer starken Vereinzelung der Persönlichkeiten in Beziehung auf die Wirthschaft hinführt. Und da nun diese wirthschaftlichen oder Besitzverhältnisse wiederum der geistigen Ordnung der Gemeinschaft zum Grunde liegen, und dadurch eben eine Gesellschaftsordnung bilden, so wird auf diese Weise eine Gesellschaftsform entstehen, welche zu ihrem Lebensprincip zwar einerseits die Vereinzelung, andererseits aber auch die Kräftigung der einzelnen Individuen hat, und die dieses Princip auf jedem Punkte gleichsam auf den Grund und Boden des einzelnen wirthschaftlichen Lebens zurückführt und aus ihm wieder entstehen läßt. Nun nennen wir ein solches wirthschaftliches Leben des Einzelnen innerhalb des gewerblichen Besitzes eben ein Gewerbe; und die auf diesem Gewerbe als der Hauptform des wirthschaftlichen Lebens beruhende Ordnung des geistigen Lebens, oder die daraus gebildete Gesellschaftsform würden wir die gewerbliche Gesellschaftsordnung nennen.

Die gewerbliche Gesellschaftsordnung hat nun in der That sehr vieles und wesentliches, wodurch sie der Geschlechterordnung entspricht; und man kann in gewisser Weise fast sagen, daß man sie trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit von dieser erst dann recht versteht, wenn man sie mit derselben vergleicht. Auch in der gewerblichen Gesellschaftsordnung ist der Anfang eine wesentliche Gleichheit des Besitzes jedes Einzelnen; es ist der Unterschied des Kapitals noch nicht zur

Entwicklung gekommen. Dem Grundstück entspricht hier die Werkstatt, wenigstens in wirthschaftlicher Beziehung, vielfach auch in sittlicher. Der Meister ist das Haupt seines engeren Kreises, wie der Familienvater neben seiner eigenen Familie auch sein Hausgesinde um sich hat. Die einzelnen Meister sind wiederum einander wesentlich gleichgestellt; es ist der Reichthum nur ein Ziel, noch keine Macht; daher ist die Vereinigung eine freiwillige und darum freie, und die Stellung der Einzelnen eine wesentlich gleiche. Es ist noch die Größe des Besitzes nicht entscheidend; daher sind noch keine Klassen vorhanden, und ein Gegensatz der Klassen mithin nicht denkbar. Im Gegentheil ist der Aufschwung des Ganzen durch den Sporn, den jeder Einzelne in sich fühlt, gegeben, und die Entwicklung aller geistigen und materiellen Güter hier daher das lebendige Princip des Gesammtlebens.

Allein auch hier nun entwickelt der Besitz, auf dessen Eigenthümlichkeit zunächst doch auch diese Gesellschaftsform beruht, seine Kraft, und es entsteht der Unterschied der großen und der kleinen Kapitalien nach den Gesetzen, welche in der Volkswirthschaftslehre gegeben sind. Dieser Unterschied bleibt nicht bei dem rein wirthschaftlichen Verhältniß stehen; er wird zu einem Unterschied des ganzen individuellen Lebens. Der Reiche beginnt sich von dem Armen zu scheiden, und so entsteht hier die Erscheinung, daß die Größe des Besitzes das herrschende Element in der Ordnung der Menschen untereinander wird. Den gewerblichen Besitz aber nennen wir das Kapital. Und somit wird die wirthschaftliche Unterscheidung und Trennung der Kapitalbesitzer und Nichtbesitzer zur Grundlage der ganzen Ordnung der Gemeinschaft, die wir deßhalb, genau genommen, die Kapitalsordnung der Gesellschaft nennen könnten. Allein da hier nun durch die Natur des Kapitals die Größe desselben allein entscheidet, die Größe des Besitzes aber die Grundlage der Klassenunterschiede war, so erscheint die auf dem Kapital und seiner Vertheilung beruhende Ordnung der Gesellschaft in der That als derjenige Punkt in der Entwicklung der Gesellschaftsformen, auf welchem der Klassenunterschied, von welchem die Gesellschaftsbildung ausging, die Grundlage der Gesellschaftsordnung überhaupt wird. Und deßhalb nennen wir diese Kapitals- oder industrielle Ordnung der Gesellschaft am besten die Klassenordnung.

Wie nun aus der Klassenordnung und der in ihr zur völligen

Geltung kommenden Herrschaft des Kapitals und seiner Interessen das sittliche Element in derselben bedroht wird, und wie demnach sich dann der materielle und dann auch der geistige Gegensatz entwickelt, bis in socialistischen und communistischen Doctrinen eine innere, und in dem Proletariat und der Massenarmuth eine äußere Gefahr für die ganze sittliche Ordnung entsteht, das wird die genauere Darlegung dieses Gebietes im Einzelnen darzulegen haben.

Auf diese Weise nun haben wir neben dem Wesen der Gesellschaftsbildung im Allgemeinen auch die einzelnen Gesellschaftsformen aufgestellt; es ist die Grundlage gegeben nicht allein für den allgemeinen Gang der Entwicklung, sondern auch für die einzelne Gestalt derselben. Es wird jede einzelne Erscheinung in der Gesellschaft ihren Platz, ihre höhere sittliche Bedeutung und ihren organischen Zusammenhang mit dem Ganzen finden. Dürfen wir nicht jetzt das Gebiet des Gesellschaftlosen für wesentlich abgeschlossen halten?

Offenbar ist das noch nicht der Fall. Denn bisher sind die einzelnen Gesellschaftsformen *jede für sich* betrachtet. Nun aber zeigt uns schon das tägliche Leben, daß sie eben nicht in dieser Weise getrennt, jede für sich gleichsam ihr eigenes Leben lebend, dastehen. Im Gegentheil stehen sie *immer* in einer *gewissen* Entwicklung, die dann für jede einzelne sehr verschieden seyn kann, neben einander; in unsrer Zeit aber sehen wir sie sogar auf das Innigste mit einander verbunden, auf einander einwirkend, einander beschränkend und doch zugleich entwickelnd. Und es ist daher klar, daß dieß gegenseitige und gemeinschaftliche Verhalten derselben zueinander, denn weil es aus keiner einzelnen Form allein Erklärung, Ursache und Inhalt empfängt, ein selbstständiges Gebiet der Untersuchung bilden muß, wie es in der Wirklichkeit eine selbstständige Gruppe von Erscheinungen bildet.

So entsteht die dritte Gruppe in der Lehre von der Gesellschaftsbildung und den Gesellschaftsformen, diejenige, welche die Verbindung der verschiedenen Gesellschaftsformen und ihr Verhältniß zu einander behandelt. Und da nun, wie der erste Blick auf das uns umgebende Leben lehrt, die wirkliche gesellschaftliche Welt eben aus dieser Vereinigung und Verschmelzung jener einzelnen Formen besteht, so nennen wir diesen dritten Theil am geeignetsten die *Lehre von der wirklichen Gesellschaft*.

Auf den ersten Blick nun erscheint das, was wir die wirkliche

Gesellschaft nennen, als eine bloß äußere Thatsache der Verbindung jener Formen, die dann natürlich eine sehr verschiedenartige seyn kann. Allein bald zeigt es sich, daß diese Verbindung selbst wieder eine ungemein wichtige für das Einzelne wie für das Ganze ist. Denn die genauere Betrachtung ergibt, daß die Eigenthümlichkeit der einen Gesellschaftsform das einzige Mittel ist, die Gefahren, welche aus der Eigenthümlichkeit des anderen entspringen, zu neutralisiren. Diese Beobachtung führt dann wieder zurück auf das Daseyn eines, der Verbindung zum Grunde liegenden höheren Gesetzes; und die Entwicklung dieses Gesetzes und seiner Anwendung auf alle einzelnen Fälle zeigt sich alsbald als ein systematisches Ganze, in welchem das Interesse der einen Gesellschaftsform das höhere Interesse der anderen erfüllt. Diesen ersten Theil der Lehre von der wirklichen Gesellschaft nun, den wichtigsten, wenn auch nothwendig mehr abstract gehaltenen, nennen wir am besten die Lehre von dem System der gesellschaftlichen Interessen.

Diesem Theile zur Seite, wie das Aeußere dem Innern, weder der erste zu nennen noch auch der zweite, steht nun die Darstellung der wirklichen Gesellschaftsordnung. Diese Darstellung hat zu zeigen, wie sich in jener Verbindung der verschiedenen Gesellschaftsformen, deren innere gegenseitige Bestimmung die Lehre von dem System der gesellschaftlichen Interessen enthält, nunmehr durch gegenseitige Berührung die beiden großen gesellschaftlichen Classen der Höheren und der Niederen mit den höheren und niederen Elementen der einzelnen Gesellschaftsformen gleichsam erfüllen, und auf diese Weise der Vorstellung von höherer und niederer Classe einen Inhalt geben, der durch seine Reichhaltigkeit allein das gesammte wirkliche Leben zu umfassen vermag. Hier nun ist es, wo die beiden ältesten Begriffe aller Gesellschaft, der Begriff der Aristokratie und derjenigen der Demokratie, ihren rechten Platz finden; denn erst hier wird es möglich zu zeigen, wodurch beide Begriffe ihrem Wesen nach so bestimmt, ihrem Umfange und ihrer Anwendung nach so unbestimmt sind, daß man seit der ältesten Zeit nie über ihren allgemeinen Sinn uneinig, aber auch nie über ihren bestimmten Inhalt einig gewesen ist. Und erst jetzt wird die gesammte Gestalt der Gesellschaft als eine klare und auch im Einzelnen verständliche erscheinen.

Bis auf Einen Punkt; und dieser Punkt bildet dann den letzten

Theil dieses Abschnittes. Denn auch in der Verbindung der einzelnen Gesellschaftsformen untereinander, welche als wirkliche Gesellschaft bezeichnet wird, ist das Interesse wach, und erzeugt die Gegensätze, welche die Bewegung, aber auch die Gefahr der Gesellschaft bilden. Aber hier ist es nicht mehr bloß der Gegensatz der Interessen einzelner Gesellschaftsformen, den wir vorfinden, sondern die einzelnen Individuen aus allen Gesellschaftsformen treten hier, je nach ihrem Klasseninteresse, zusammen, und der Gegensatz derselben gegen die auf Aristokratie und Demokratie beruhenden wirklichen Gesellschaft nimmt eigene Formen und Namen an, die wir kurz am verständlichsten als Reaktion und Demagogie bezeichnen können, welche beide wiederum sowohl eine rein wirthschaftliche als eine geistige Seite haben. Gegen diesen Verderb der gesellschaftlichen Ordnung kämpft nun eine Zeitlang das höchste, edelste Moment des Lebens, die Kirche als Vertreterin der höchsten Sittlichkeit, die Wissenschaft als Vertreterin der höchsten menschlichen Erkenntniß. Aber sie allein vermögen den Druck des Interesses nicht abzuhalten; die schlechten Elemente im Einzelnen, das wahrhaft unsittliche Element, bricht sich Bahn, und jetzt ist die Zeit da, wo die Gesellschaft in ihrer vollen Entwicklung keine Zweifel mehr übrig läßt, daß sie nicht für sich allein die Ordnung der Menschen unter einander beherrschen kann, sondern daß ihr jener andere Organismus zu Hilfe kommen muß, dessen Wesen wir schon oben bezeichnet haben, der Staat mit seinem Princip und seiner Gewalt.

Auf diesem Punkte aber schließt sich nun der dritte große Theil der Gesellschaftslehre an die bisherige Entwicklung an, der ein letztes selbstständiges Element in derselben vertritt, und den naturgemäßen Uebergang zur Lehre vom Staate bildet, die Lehre vom Volke.

c) Das Volk.

Man kann die Lehre vom Volke von verschiedenen Standpunkten aus beginnen; der Anfangspunkt aber, welcher er auch immer sey, wird stets bei demselben Schlusse anlangen. Wir wollen daher den einfachsten Weg einschlagen, und das Volk als Mittelglied zwischen Gesellschaft und Staat hinstellen.

Wenn nämlich der Staat seinem Begriffe nach die zur Persönlichkeit erhobene Gemeinschaft der Menschen ist, so wird diese Gemeinschaft selbst in ihm und durch ihn nothwendig den Charakter

einer, obzwar aus verschiedenen Elementen bestehenden, so doch innerlich und äußerlich selbstständigen Einheit dieser Elemente an sich tragen. Eine solche Einheit in allen Formen nennen wir, wenn sie sich ihrer selbst bewußt wird, eine individuelle, eine Individualität. Ist nun jene Gemeinschaft des Menschen nothwendig eine Gesellschaftsordnung, so ist es klar, daß die Gesellschaft, welche auf diese Weise gleichsam den Inhalt des Staats bildet, eine individuelle seyn wird. Und diese individuelle Gesellschaft, oder die menschliche Gesellschaftsordnung, welche als eine individuelle in diesem Sinn auftritt, nennen wir ein Volk. Dieß ist das Wesen und der Begriff des Volkes; auf ihm beruht seine Selbstständigkeit nach außen, seine Lebenskraft nach innen, und der Platz, den dasselbe im Gesammtorganismus der Menschheit einnimmt.

Nun ist das Volk aber, so wenig als irgend ein anderes Element oder Organ, sogleich ein fertiges. Es ist vielmehr in beständiger Entwicklung begriffen, und diese Entwicklung wird sich natürlich alsbald nicht als eine zufällige, sondern als eine auf dem Wesen allgemeinerer Elemente beruhende zeigen. Und die Lehre von diesen Elementen und den Gesetzen und Ordnungen, nach denen sie wirken, bildet demnach die Lehre vom Volke, die gleichsam den Begriff des Volkes erfüllt und nun zum Begriff des Staates in seiner Thätigkeit hinüberführt.

So ist nun hiemit das Gebiet der Gesellschaftslehre in seinen Umrissen gegeben. Es ist ein Ganzes; aber es wird, so allein hingestellt, keineswegs ganz die Fragen und Zweifel befriedigen, welche sich auf dasselbe richten. Vielmehr scheinen wichtige Gebiete gar nicht berücksichtigt. Ist denn das Amt kein gesellschaftliches Element? Ist namentlich das Recht nicht ein wesentlicher Theil der Gesellschaft? Hat das, was wir die Polizei nennen, damit gar nichts zu thun? Und manchem werden dabei noch andere, bald allgemeine, bald einzelne Fragen entgegen treten.

Eben darum nun glauben wir, die Grundzüge der Lehre vom Staate in so fern hier hinzufügen zu müssen, als Staat und Gesellschaft, die sich verhalten wie Persönlichkeit und Individuum, auf einander einwirken. Hier werden sich eine Reihe neuer Sätze ergeben, deren genauere Darlegung der Staatslehre überlassen werden muß. Aber wenigstens das Gesammtbild von der Lehre vom Staat wird uns alsbald als die wesentliche, bis jetzt noch unentbehrliche Erfüllung der Erkenntniß von der Gesellschaft erscheinen.

VI. Grundzüge der Lehre vom Staat in besonderer Beziehung zur Gesellschaftslehre.

Wenn man, nach der Darstellung der Gesellschaftslehre, zur Staatslehre und ihrem Inhalt übergehen will, so wird man zuerst davon ausgehen müssen, daß in dem wirklichen Leben der menschlichen Gemeinschaft, wie es schon oben bemerkt ward, Staat und Gesellschaft sich auf allen Punkten gegenseitig durchdringen und bestimmen. Denn es ist wesentlich, daß man die Thatsache dieser Verschmelzung sich vergegenwärtigt, um von ihr aus zu den Elementen zu gelangen; „es ist aber offenbar," wie schon Aristoteles es erkannt und ausgesprochen, „daß wir von den Grundbeständen eines Dinges Kunde nehmen müssen; denn dann sagen wir, daß wir etwas verstehen, wenn wir seine ursprünglichen Anfänge, das ist seine Grundbestände, wie sie für sich gedacht werden müssen, zu kennen glauben."

Offenbar nämlich ist es einleuchtend, daß aus dem Begriffe der Gesellschaftsordnung so wenig als aus dem ganzen systematischen Inhalte derselben Eins hervorgeht; und dieses Eine ist die selbstständige und selbstthätige Einheit des persönlichen Willens in der menschlichen Gemeinschaft. Eben so einleuchtend ist es, daß aus der Natur des persönlichen Willens wiederum keine Verschiedenheit hervorgehen kann, da der Wille an sich sich selber immer gleich ist; dieser persönliche Wille aber ist der Staat. Wenn daher der Staat in seiner Wirklichkeit ein verschiedener ist, so wird diese Mannichfaltigkeit in der inneren Ordnung und der äußeren Gestalt der einzelnen Staaten eben durch die Einwirkung der Gesellschaft und ihrer verschiedenen Gestaltungen auf die Natur des Staats entstehen, wie dieß auch schon früher gesagt ist.

Ist dem nun so, so versteht es sich gleichsam von selbst, daß man in der Lehre vom Staate zwei Hauptgebiete wird unterscheiden müssen. Das erste wird dann die reine Natur des Staats, in so fern sie eben noch von den Einwirkungen der Gesellschaft und ihrer Ordnungen frei ist, in ihrem Organismus darlegen. Das zweite dagegen wird den wirklichen Staat enthalten, in so fern jene reine Natur des Staats sich mit der Gesellschaft und ihren Einflüssen erfüllt.

Dieser zweite Theil wird aber, bei genauerer Betrachtung, wieder zwei Elemente enthalten müssen. Wir können dieselben am

einfachsten in folgender Weise bezeichnen, indem wir dabei auf dasjenige Bezug nehmen, was schon oben über das, in der Natur des Staats liegende Lebensprincip desselben gesagt ist.

Zuerst wird man nämlich diejenige Form und Ordnung des Staats zu betrachten haben, welche durch den Einfluß der Gesellschaft auf den reinen Organismus des Staats erzeugt wird. Wir würden dieß die positive oder concrete Gestalt des Staats, oder mit den einzelnen Bezeichnungen, deren Bedeutung sich sogleich ergeben wird, die *positive Rechts- und Verwaltungsordnung* des Staats nennen.

Da nun aber diese positive Gestalt jedes einzelnen Staats, oder der wirkliche Zustand seiner Verfassung und Verwaltung, eben wie gesagt nicht aus dem reinen Wesen des Staats, sondern aus dem Einflusse der Gesellschaft hervorgeht, so wird dadurch ein Satz einleuchtend, auf welchen in der That die ganze innere Geschichte der Staaten aller Zeiten beruht hat und beruhen wird, und der das zweite Element in der Betrachtung jedes wirklichen Staates bildet. Wir haben diesen Satz schon oben im Allgemeinen in seinen zwei Hauptanwendungen als das Gesetz der Verfassungsbildung und das Gesetz der Verwaltungsbildung bezeichnet.

Während es nämlich ganz natürlich ist, daß das stets lebendige gesellschaftliche Interesse, wenn es einmal mit dem Organismus des Staats verbunden ist, den Staat und seine Gewalt seinen Sonderbestrebungen zu unterwerfen trachtet, ist es eben so natürlich, daß auch der Staat das in *seinem* Wesen liegende Princip, die *Gesammtinteressen* über das höchste Sonderinteresse zu stellen, zur Geltung zu bringen sucht. Denn es ist seine Natur, so zu handeln. Daraus nun entsteht natürlich in jeder positiven Rechts- und Verwaltungsordnung eine *beständige Bewegung*, in welcher der Staat *sein* Princip gegen dasjenige der Gesellschaft geltend zu machen strebt. Diese Bewegung nun äußert sich als ein beständiges Streben, die positive Rechts- und Verwaltungsordnung im Sinne des *allgemeinen* Interesses zu ändern, während andererseits die herrschende Klasse der Gesellschaft gleichfalls beständig bestrebt ist, jene Rechtsverhältnisse immer mehr so einzurichten, daß dieselben ihrem Interesse dienen. Diese Bestrebungen nun begleiten gleichsam die Gestalt und die Thätigkeit der Gesetzgebung und Verwaltung auf jedem Punkte, und sie sind es, welche als das Lebendige im

wirklichen Staate betrachtet werden müssen. Sie bilden aber in ihrer Gesammtheit das oben bezeichnete zweite Gebiet der Untersuchung des positiven, concreten oder wirklichen Staats. Daß nun auch diese Bewegungen, in zwei festgeordneten Organisationen vor sich gehend, nicht eben der Willkür und dem Zufalle angehören, sondern vielmehr auch ihrerseits gewissen allgemeinen und an sich sehr leicht verständlichen Gesetzen unterliegen werden, wird man leicht erkennen. Doch genügt es hier, auf den Unterschied der beiden Seiten in dem zweiten großen Theile der Staatslehre, der Lehre vom wirklichen Staate, aufmerksam zu machen.

Betrachten wir nun diese beiden Theile jeden für sich, so ergibt sich das folgende Verhältniß zwischen Staat und Gesellschaft.

a) Der reine Staatsbegriff und der Organismus des Staats an sich.

Die Lehre von dem reinen Staatsbegriff hat ihren praktischen Sinn nicht in sich selber. Es wird aus dem Obigen klar seyn, in welcher Weise man alle Untersuchungen des reinen Staatsbegriffs betrachten muß. Sie sollen uns das Eine große Element des wirklichen Staatslebens, die eine große Voraussetzung seines Verständnisses, darbieten. Es ist mit dem reinen Staatsbegriff allein eben so wenig das Leben einer Gemeinschaft zu verstehen, als man mit der Kunde der chemischen Elemente ein Naturprodukt allein begreifen würde. Aber andererseits ist ohne ihn auch das wirkliche Leben nie in seiner Klarheit und Einfachheit zu erkennen.

Erkennt man nämlich dem Staat seiner Definition nach als die zur Persönlichkeit oder zum persönlichen Leben mit persönlichem Willen und individuellem Bewußtseyn erhobene menschliche Gemeinschaft, so wird derselbe, um mit diesem seinem Begriffe seine Erscheinung gleichsam decken zu können, folgende Haupttheile enthalten.

Zuerst ist darnach jeder Staat ein einheitlicher Organismus, dessen Haupt- und Mittelpunkt im Fürstenthume am klarsten als König oder Fürst heraustritt. Denkt man sich nun jenen Organismus ferner dazu bestimmt, den einheitlichen, persönlichen Willen des Staats in all den einzelnen Aufgaben und Verhältnissen des wirklichen Lebens zu vollziehen, so wird sich natürlich für jedes dieser Lebensverhältnisse, sobald dasselbe ein dauerndes ist, auch ein dauerndes staatliches Organ bilden, das denn natürlich die volle

Macht des Staats und dessen sittliche Berechtigung für seine besondere Thätigkeit in Anspruch nimmt. Ein solches Organ der Staatspersönlichkeit, das mit dem Recht und der Macht des Staats ausgerüstet den Willen des Staats in seinem besonderen Kreise vollzieht, nennen wir nun ein Amt und die dafür bestimmte Person einen Beamteten. So ist dasjenige, was wir bisher nur als einen abstrakten, begrifflichen Organismus bezeichneten, jetzt eine wirkliche und sehr machtvolle Ordnung der Menschen; der Organismus der Aemter unter einander ist in der That der Organismus der Persönlichkeit des Staats, wenn man dieselbe nur als die Einheit in der Vielheit der Gemeinschaft betrachtet.

Nun aber ist zweitens innerhalb dieses Staats der einzelne Mensch eine selbstständige Persönlichkeit, und hat mithin den Drang und das sittliche Recht auf die eigene und freie Selbstbestimmung seines Lebens bis zu einem gewissen Grade in sich. Dieses Anrecht und dieser Drang, die ihrerseits ja nun auf dem Wesen der Persönlichkeit beruhen, und die daher unter allen Formen und zu allen Zeiten absolut gegeben sind, nennen wir nun, indem sie sich gegen eine andere Persönlichkeit geltend machen, und durch diese Gegenseitigkeit des Anrechts eine feste Grenze für die Thätigkeit der einzelnen Persönlichkeit erzeugen, das Recht. Untersuchen wir an diesem Orte nicht weiter das innere, philosophische Verhältniß des Rechts zum Wesen und zur höchsten sittlichen Bestimmung der Persönlichkeit; nehmen wir das Recht einfach als das was es ist, als die Grenze für die Bethätigung der einen Persönlichkeit, der andern freien Persönlichkeit gegenüber. Dieß ist der Begriff, aus welchem sich der Inhalt des Rechtslebens entwickeln soll.

Das nun geschieht, indem zunächst die Persönlichkeit selbst, welche dem Individuum gegenüber tritt, jetzt, nach dem Auftreten des Staats, eine zweifache ist. Denn es lebt der einzelne Mensch zuerst mit dem anderen einzeln, dann aber ist er zugleich Mitglied der Persönlichkeit des Staats. Auf diese Weise nun entstehen zwei Hauptgebiete alles Rechts. Das erste ist das Recht, welches zwischen den Einzelnen als solchen obwaltet; das zweite ist das Recht, welches zwischen dem Einzelnen und dem Staate stattfindet. Nehmen wir diese Unterscheidung hier vorläufig an, das Genauere gehört einem anderen Orte. Jenes erste Rechtsgebiet nun nennen wir mit dem bekannten Namen des Privat- oder bürgerlichen Rechts;

das zweite heißt das öffentliche oder Staatsrecht. Beide Gebiete zusammengefaßt bilden das, was wir im Staate die Rechtsordnung nennen.

Dieß ist der Begriff der Rechtsordnung. Aber wie nun bis hierher Begriff und Ordnung des Rechts aus dem reinen Wesen des persönlichen Lebens entstanden ist, so ist auch der Inhalt dieser ganzen Rechtslehre nur als die weitere Entwicklung dieses Wesens denkbar. Und diese, ganz aus dem reinen, abstracten Wesen der Persönlichkeit entwickelte Rechtslehre nennen wir nun die Rechtsphilosophie. Die Rechtsphilosophie ist demnach die abstrakte, rein auf der Natur der Persönlichkeit an sich gebaute Rechtsordnung, eine Rechtsordnung mithin, die eben so unwirklich ist, als die abstrakte Persönlichkeit selber.

Auf diese Weise entsteht das zweite Gebiet der reinen Staatslehre. Das dritte wird erzeugt, indem man sich den Staat selbst nunmehr zur Verwirklichung der reinen Rechtsordnung und der in ihr liegenden höchsten Aufgaben der Staatsidee thätig denkt. Diese Thätigkeit nennen wir die Verwaltung. Und die Ordnung dieser Verwaltung nach ihren verschiedenen Seiten bildet demnach das dritte Gebiet der Staatslehre, das seine genauere Darstellung an seinem Orte finden muß.

Hält man nun auch nur oberflächlich diesen Inhalt der reinen Staatslehre mit dem wirklichen Leben zusammen, so ist es auf den ersten Blick klar, daß wir in jener nur die allgemeinen systematischen, aber freilich absoluten Grundlagen, die nothwendigen, aber freilich noch inhaltslosen Organe des Staatslebens haben. Es ist ferner einleuchtend, daß aus der Natur dieser Organe an sich von der es sich hier noch allein handelt, nur Eine und dieselbe Staatsordnung und nicht eine verschiedene hervorgehen kann. Wenn daher dennoch die Wirklichkeit eine solche Verschiedenheit zeigt, woher kann diese allein entstehen?

Offenbar ist es diese Thatsache der Verschiedenheit des wirklichen Staatslebens, die uns auf dem zweiten Theil der Staatslehre, die Verbindung des Staats und der Gesellschaft zum wirklichen Staatsleben hinüberführt. Und wir glauben hier unserer Aufgabe vollkommen zu genügen, wenn wir Natur und Gesetze dieses wirklichen Staatslebens darlegen, ohne uns auf noch weitergehende Untersuchungen einzulassen.

b) Die Gesellschaft im Staate und das wirkliche Staatsleben.

Wenn es nämlich im Allgemeinen richtig ist, daß die Gesellschaft ihrem Wesen nach die einzelne Persönlichkeit zur selbständigen, individuellen Entwicklung bringt, so leuchtet es ein, daß erst die Verbindung mit der Gesellschaft selbst dem abstrakten Wesen des Staats seine besondere Gestalt gibt. Und jede Darlegung des Staatslebens muß daher von dem Satze ausgehen, daß *jede wirkliche Staatsordnung* im Ganzen wie im Einzelnen *als eine Verbindung der Gesellschaftsordnung mit dem Inhalte der reinen Natur des Staats betrachtet werden muß.*

Dieser allgemeine Satz nun empfängt seine nähere Bestimmung in folgender Weise.

1) Da nämlich dasjenige, was der Ordnung wie dem Leben der Gesellschaft zum Grunde liegt, das Interesse sowohl in seiner edlen als in seiner unedlen Bedeutung ist, so wird jede Verbindung der Staats- und der Gesellschaftsordnung zur wirklichen Staatsordnung eine Verbindung *der gesellschaftlichen Interessen und Gewalten* mit dem Inhalt und der Macht des Staats. Nun aber scheiden sich diese Interessen und Gewalten in die herrschenden und die beherrschten. Es folgt daher, daß die wirkliche Staatsordnung stets nach einer *Verbindung der Staatsgewalt mit dem Interesse der herrschenden gesellschaftlichen Klasse*, und anderseits nach einer *Ausschließung des Interesses der beherrschten gesellschaftlichen Klasse strebt*; und daß dieselbe diese Verbindung der Einen und diese Ausschließung der Andern bis zu einem gewissen Grade auch immer *wirklich enthält.*

Zugleich aber fordert die Natur der Staatsidee in ihrer sittlichen Erhabenheit, daß der Staat sich *keinem* gesellschaftlichen Interesse hingebe. Ein Staat, der dieß noch nicht, oder der dieß nicht mehr vermag, der also jene sittliche und höchste Selbständigkeit seiner selbst an die Herrschaft des gesellschaftlichen Interesses *verloren* hat, hat damit sein eigenstes Wesen überhaupt verloren. Die Persönlichkeit, das ist eben die freie Selbstbestimmung der Staatsgewalt nach ihrer höheren sittlichen Natur und nicht mehr nach den Interessen der Einzelnen zu handeln, ist aufgelöst; der Staat ist mit diesem nun persönlichen Wesen selbst verschwunden; die Gemeinschaft ist nur noch eine Individualität, eine bewußte Besonderung des

geistigen Lebens und der Gesellschaft, oder, wie wir früher gesagt, ein Volk. Und dieser Zustand, in welchem das Volk an die Stelle des Staats tritt, ist die vielbesprochene Volkssouveränität. Die Volkssouveränität ist demnach in Wahrheit nichts anderes, als die staatlose Souveränität der Gesellschaft; ein Zustand, in welchem dem Leben der Gemeinschaft ein absolut nothwendiges Element fehlt. Und dieß zeigt sich nun alsbald; denn diese Gesellschaft, welche in der Volkssouveränität die Idee und das Recht des Staats übernimmt, ist selbst nothwendig und immer in Interessen gespalten, und zwar in Interessen der Klassen sowohl als in die des Einzelnen. Mit dem Untergang des selbständigen Staats geht daher das einzige Moment verloren, das seinen höchsten sittlichen Beruf eben darin hatte, die Gemeinschaft und Harmonie dieser Interessen zu vertreten, und die Folge ist dann nothwendig und unausbleiblich die Auflösung der Gemeinschaft in den end- und gestaltlosen Kampf der gesellschaftlichen Interessen, die, weil sie eben kein Höheres mehr über sich haben, gegenseitig sich zwingen, zur Gewalt zu greifen, und dadurch am Ende das Gesammtleben innerlich und äußerlich zu vernichten. Das ist die Geschichte und die Natur der Volkssouveränität; kein Zustand, in welchem sie vorherrscht, hat je anders als zur Gewalt geführt; niemals ist Ordnung und Fortschritt dauernd gewesen, wo sich dauernd die Volkssouveränität geltend gemacht hat. Allerdings gibt es eine Epoche unter der Herrschaft derselben, in welcher die Gesammtheit eines glücklicheren Looses genießt, und der Hinblick auf diese Zeit ist es, der viele und selbst verständige und parteilose Männer verleitet hat, die Volkssouveränität für einen an sich wahren Zustand zu halten, dessen Untergang und dessen Gefahren nicht auf seiner innersten und unabänderlichen Natur beruht, sondern vielmehr auf den Fehlern und Irrthümern der Menschen, so daß sich wenigstens eine Verwirklichung der Volkssouveränität als ein anzustrebendes Ideal darstellt. Eine solche Epoche war in der Blüthezeit Athens und Roms vorhanden, und erscheint wenigstens zum Theil in der gegenwärtigen Gestalt von Nordamerika. Es ist nicht richtig, über die Wahrheit dieser Ansicht und ihren Irrthum an sich zu streiten. Es gibt aber ein Gesetz für die Entwicklung der Volkssouveränität, dessen Geltung allein die Frage entscheidet, und dessen Herrschaft sich in der Geschichte bestätigt hat, wie sie sich künftig ewig bestätigen wird. So lange nämlich der Unterschied der Klassen in der

Gesellschaft noch nicht ausgeprägt ist, so lange kann die Volkssouveränität als Grundlage der öffentlichen Rechtsordnung bestehen; sobald aber sich die Klassen mit ihrem Gegensatze entwickeln, geht in dem unausbleiblichen Kampfe der Klassen die gesammte Rechtsordnung in innere Zerrüttung und äußeren Streit unter. Daher folgt dann, daß die Nothwendigkeit, mit welcher sich die Klassenunterschiede entwickeln, der absolute Grund der Nothwendigkeit ist, mit welcher die staatlose Volkssouveränität zur Auflösung führt. Eine ruhige und dem wirklichen gemeinschaftlichen Interesse entsprechende Entwicklung wäre daher in der Volkssouveränität nur dann denkbar wenn man die Entstehung verschiedener Klassen in der Gesellschaft verhindern könnte. Diese aber beruht auf den Gesetzen, welche unwandelbar in der Natur des Besitzes und seiner Vertheilung liegen. Mithin ergibt sich, daß jede Zeit und jeder Einzelne, der darnach strebt, eine wirkliche Volkssouveränität herzustellen und sie mit dem Interesse aller in Harmonie zu bringen, unabweisbar sich gezwungen sieht, das persönliche und freie Eigenthum aufzuheben. Das aber ist ein absoluter Widerspruch mit der ganzen Natur des wirklichen Menschen. Nie wird der Mensch ohne persönliches Eigenthum seyn, und nie wird der Unterschied des persönlichen Eigenthums und seiner Interessen aufhören, in der Gemeinschaft der Menschen verschiedener Klassen, mit der Verschiedenheit der Klassen verschiedener Interessen, und mit den verschiedenen Interessen den Gegensatz derselben zu erzeugen. Es gibt keine Möglichkeit, die Geltung dieser absoluten Gesetze zu umgehen. Und es bleibt daher der Satz, daß die Volkssouveränität als die Verselbigung der Gesellschaftsordnung mit der Staatsidee, oder der Untergang der zweiten in der ersteren zur Vernichtung jedes wirklichen Staatslebens führen muß.

Ist dem nun so, so liegt es klar genug vor, daß diese selbständige, über dem Sonderinteresse der Gesellschaft erhabene Idee des Staats eine Vertretung haben muß, welche über aller gesellschaftlichen Stellung erhaben, über allen Interessen derselben stehend, zu ihrem Wesen eben die Verwirklichung der gemeinschaftlichen Interessen hat. Eine solche Vertretung kann sich nun, eben weil sie über allem Einzelnen stehen soll, nur langsam und stufenweise entwickeln. Aber es ist nicht fraglich, daß ihr Träger und Ausdruck das Fürstenthum oder Königthum ist. Es ist hier natürlich nicht der Ort, über das Wesen des Königthums weitere

Untersuchungen anzustellen; aber es leuchtet nunmehr wohl ein, daß in dem Obigen die gesellschaftliche Bedeutung des Königthums gegeben ist.

So ist der wirkliche Staat schon auf diesem Punkt von dem Wesen der Gesellschaft bestimmt; dasselbe, nur in untergeordneter Weise, ergibt sich bei den einzelnen Gliedern des persönlichen Staatsorganismus oder dem Amte.

Es ist nämlich unzweifelhaft, daß das Amt seiner Idee nach eben jene sittliche Aufgabe des Staats zu vollziehen hat. Aber eben so klar ist es, daß die gesellschaftlichen Interessen sich zunächst immer eben des Amtes zu bemächtigen, und dasselbe in seinen Funktionen von sich abhängig zu machen trachten werden. Die Erhebung des Amtes zur Selbstständigkeit ist daher wesentlich ein Theil des Processes, durch welchen sich der Staat von der Herrschaft der Gesellschaft losmacht, und hier ist zugleich dasjenige Gebiet gegeben, auf welchem Staat und Gesellschaft sich gerade in ihren einzelnen Beziehungen berühren. Denn es leuchtet ein, daß wenn das Amt auch ein rein staatliches Organ ist, der Beamtete doch eine gesellschaftliche Persönlichkeit seyn, und mithin auch eine gesellschaftliche Stellung haben wird. Langsam nun löst der Beamtete sich aus dieser Abhängigkeit, aus der Verschmelzung seiner gesellschaftlichen und staatlichen Lage heraus, aber nie kann er ganz aus der gesellschaftlichen Ordnung scheiden. Sondern es wird nach gewissen Regeln, die später darzulegen sind, die Selbstständigkeit des Beamtenthums in der Gesellschaft als selbstständige gesellschaftliche Klasse erscheinen, und sich daher erst in der letzten Form, der Klassenordnung der Gesellschaft, von derselben abscheiden. Dieß ist im Allgemeinen die gesellschaftliche Stellung des Amtes, die später genauer betrachtet werden soll.

Auf diese Weise nun sehen wir schon in dem abstrakten Begriffe des Staates oder in der Persönlichkeit des Staats selbst Staat und Gesellschaft deutlich mit ihrem Unterschiede hervortreten, so wie wir das Gebiet des wirklichen Lebens berühren, und es wird bereits auf diesem Punkte einleuchten, daß das wirkliche Leben des Staats eben nur als eine Verbindung, aber wie man schon hier sieht, auch als ein beständiger Gegensatz beider verstanden werden kann. Erst diese Verbindung bildet die wirkliche Gestalt der Staatspersönlichkeit, in dem obigen Sinn genommen; aber freilich sieht man auch schon hier, daß erst die Scheidung beider die Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntniß vom wirklichen Staatsleben ist.

Vielleicht noch deutlicher, gewiß aber den Meisten verständlicher wird es nun, wenn wir diese Sätze auf die Rechtsordnung anwenden.

2) Wir haben oben dargelegt, daß dieß Recht auf der Natur der Persönlichkeit beruht. Nun ist es einleuchtend, daß diese Natur der Persönlichkeit allenthalben und unter allen Umständen die gleiche ist; das ist im Grunde eine Tautologie, indem wir eben das die allgemeine Natur eines Dinges nennen, worin es mit allem anderen seiner Art gleich ist. Geht nun, wie gesagt, das Recht aus der Natur der Persönlichkeit hervor, so ergibt sich dann nun der wichtige Satz, daß alles durch die reine Natur der Persönlichkeit gesetzte Recht nur ein gleiches für alle seyn kann, oder daß die Lehre vom Naturrecht die Lehre von dem allen Menschen vermöge ihrer Natur gleichem Recht ist. Dieß Recht kann man, da es auf dem reinen Wesen der Persönlichkeit beruht, das reine oder persönliche Recht nennen.

Die natürliche Frage nun, die hier entsteht, ist nun offenbar die: Wenn jenes Recht das reine, und mithin das wahre Recht ist, warum gilt es nicht weder allenthalben, noch in seinem ganzen Umfange? Und wenn es nicht gilt, ist es nicht eine Verkehrtheit und ein Widerspruch, daß es nicht gilt?

Dieß nun ist der Punkt, wo die Gesellschaftslehre in die reine Rechtslehre eingreift, und wo aus der Verbindung beider, die man bisher nicht untersucht hat, der Begriff und der Inhalt des wirklichen Rechts und seines Lebens entsteht.

Wenn nämlich die Persönlichkeit dem Recht überhaupt zum Grunde liegt, was wird dann dem wirklichen Recht zum Grunde liegen müssen? Ganz offenbar nicht die Persönlichkeit an sich, wie sie aus dem Nachdenken über die reine Natur des Persönlichen hervorgeht, sondern vielmehr eben die wirkliche, thatsächlich vorhandene, im wirklichen Leben sich bewegende Person. Was ist nun dieser wirkliche Mensch das Subjekt des wirklichen Lebens? Es ist der Mensch, der theils durch das geistige Leben, theils durch den Besitz und dessen Verhältnisse zu dem gemacht ist, was er eben ist. Nun aber nennen wir einen solchen Menschen eine gesellschaftliche Persönlichkeit. Es ist daher kein Zweifel, daß dem wirklichen Recht und seiner Ordnung nicht mehr die reine, sondern die gesellschaftliche Persönlichkeit zum Grunde liegt. Oder, daß alles wirkliche und positive

Recht durch das gesellschaftliche Element im Leben der einzelnen Persönlichkeit gesetzt wird.

Damit entsteht nun das, worauf es zunächst ankommt; der wahre Begriff des positiven Rechts und der positiven Rechtsordnung. Ohne diesen Begriff ist es unmöglich, das wirkliche Rechtsleben je in seinen wichtigsten Beziehungen zu verstehen; er ist der Ausgangspunkt der ganzen Rechtswissenschaft.

Während nämlich das reine Recht aus der abstrakten Natur der Persönlichkeit hervorgeht, ist das positive Recht diejenige Gestalt des reinen Rechts, welche durch die Einwirkung der gesellschaftlichen Ordnung auf die einzelnen Persönlichkeiten, und damit auf die Grundlage des Rechts selber naturgemäß und nothwendig erzeugt wird. Oder, wie man auch sagen kann, das positive Recht enthält die Gesammtheit derjenigen Aenderungen und Bestimmungen des reinen Rechts, welche durch die gesellschaftliche Ordnung für das reine Recht gesetzt werden. Oder, das positive Recht ist das Ergebniß der Einwirkung der gesellschaftlichen Ordnung auf die reine Rechtsordnung der Persönlichkeiten unter einander.

Auf diese Weise nun sehen wir die Grundlage und den Umfang der Bedeutung der Gesellschaft für den Rechtsbegriff mit dem Rechtsleben gleichsam mit Einem Blicke vor uns. Die Gesellschaft ist in der That dasjenige Element, welches das wirkliche Recht bildet. Es ist gar kein wirkliches Recht denkbar, ohne eine Gesellschaftsordnung; und andererseits ist kein positiver Rechtssatz anders erklärlich, als indem man ihn auf das ihn bedingende gesellschaftliche Element zurückführt. Denn es ist ganz klar, daß, so wenig es einen Menschen gibt, der nichts als der Ausdruck der reinen Natur des Menschen wäre; so wenig auch eine bestehende Rechtsordnung gedacht werden kann, die nur auf dem reinen Menschen beruhte. Alles wirkliche Recht beginnt da, wo die Gesellschaft in ihrem Einfluß auf den Menschen beginnt. Und somit leidet der Satz keinen Zweifel, daß die Gesellschaftslehre die unentbehrliche Grundlage und Voraussetzung der Rechtswissenschaft ist und bleiben wird.

Dieß nun ist der Begriff und das Wesen des positiven oder wirklichen Rechts. Aber ehe wir weiter gehen, müssen wir hier ein Bedenken erwägen, das seinerseits wohl von vielen, wenigstens im ersten Augenblicke erhoben werden dürfte.

3) Offenbar nämlich hebt dieser Begriff des positiven Rechts

denjenigen des reinen Rechts keineswegs auf, so wenig wie der Begriff der gesellschaftlichen Persönlichkeit den der abstrakten oder reinen Persönlichkeit vernichtet. Auch stehen beide nicht äußerlich getrennt neben einander, sondern es ist einleuchtend, daß sie sich vielmehr gegenseitig bedingen und durchdringen. Und es ist daher eine ganz natürliche Frage, was denn nun, wenn die Lehre vom wirklichen Recht durch die Gesellschaftslehre bedingt ist, die Aufgaben und der Nutzen der Lehre vom reinen Rechte noch seyn könne?

Oder, wenn wir die Lehre vom reinen Recht und der abstrakten Rechtsordnung die Rechtsphilosophie nennen, die Lehre vom positiven Recht aber die Rechtswissenschaft, welchen Nutzen es neben einer tüchtigen Rechtswissenschaft überall noch haben kann, die Rechtsphilosophie zu betreiben? — Ist nicht, wenn jener Begriff des positiven Rechts richtig ist, die Rechtsphilosophie etwas vollkommen überflüssiges? Haben die Sätze der Rechtsphilosophie nicht etwa zuweilen, oder nur auf den bloß untergeordneten Stufen der Entwicklung, sondern haben sie an und für sich ihrem Begriffe nach, keine Geltung, was soll dann die geistige Arbeit, welche sich mit diesem Theile der menschlichen Erkenntniß beschäftigt?

In der That, wir müssen es, weil wir kurz seyn müssen, um so bestimmter sagen — unsre ganze Rechtsphilosophie leidet an dem wesentlichen Mangel, daß sie sich von der Vorstellung nicht los machen kann, als solle sie für das geltende und positive Recht, wenigstens doch in einzelnen Punkten, thätig seyn, oder als solle sie mindestens ein Ziel aufstellen, nach welchem die Entwicklung des positiven Rechts, sey es auch nur als nach einem unerreichbaren Ideal hinzustreben habe. Sie hat ihre wahre Stellung dem größten Theile nach verkannt, und wenn das auch seine klaren und unzweifelhaften historischen Gründe haben mag, die wir hier nicht weiter berühren wollen, so ist doch damit das Fehlerhafte in ihrer Stellung nicht minder gewiß. Doch können wir an diesem Orte nur angeben, was denn eigentlich die Rechtsphilosophie zu thun hat, und was eben auch nur sie leisten könne. Da nämlich die Rechtswissenschaft nur die Besonderheiten, welche durch die besondere Gestalt der gesellschaftlichen Ordnung gesetzt werden, darlegt, so fehlt ihr, insofern sie eben allein steht, die Erkenntniß des allezeit Gleichen im Rechte, oder desjenigen, was allein die Gesellschaft im Rechte nicht ändern kann. Das aber ist nichts anderes, als die Ordnung des Rechts-

begriffs, oder das wissenschaftliche System der gesammten Rechtslehre, das alles Einzelne auf Ein bestimmtes organisches Princip zurückführt. Dieß wissenschaftliche System, oder die Nachweisung aller einzelnen Rechtsgebiete, ihres absoluten Umfangs und ihres organischen Zusammenhangs mit dem höchsten Princip der Persönlichkeit kann nur durch die abstrakte Untersuchung gefunden werden; hier und nirgends anders ist das Gebiet der Rechtsphilosophie. Und daher sagen wir kurz: jede Rechtswissenschaft ohne Rechtsphilosophie wird immer eine zufällige, zuweilen eine zweckmäßige, in den meisten Fällen aber eine ordnungs- und principlose Anhäufung von Stoff, eine Rechtsphilosophie ohne Rechtswissenschaft dagegen stets ein leeres und unwirkliches Bild des Rechtslebens bieten. Wir werden ewig die letztere ohne die erstere nicht bewältigen und übersehen, die erstere ohne die letztere nicht gebrauchen können. Die Rechtsphilosophie ist die Gestalt, die Rechtswissenschaft der Körper. Und dieß scheint uns nun die Antwort auf die obige Frage zu enthalten. Jetzt aber können wir weiter gehen.

4) Ist nämlich dieß Begriff und Wesen des positiven Rechts, so ergibt sich zuerst der einzige Gesichtspunkt, aus welchem man die Frage nach dem wahren Recht und nach dem mangelhaften Recht zu beantworten hat. Die meisten Menschen meinen, verleitet durch die eben erwähnte Vorstellung von der Aufgabe der Rechtsphilosophie, als sey das Recht, welches gilt, um so viel wahrer, den Zuständen angemessener und der Forderung der sittlichen Entwicklung zuträglicher, je mehr dasselbe die Sätze des reinen Naturrechts zur Geltung bringt, während der Mangel des Rechtszustandes in der Entfernung von dem reinen Rechtsbegriffe liegt. Diese Vorstellung ist nicht bloß ein entschiedener Irrthum an sich, sondern zugleich der Grund vieler verkehrter Maßregeln und großer Störungen des Rechtslebens geworden.

Der Begriff des wirklichen Rechts lehrt uns vielmehr, die Wahrheit des Rechts aus einem ganz andern Gesichtspunkt zu betrachten. Es ist derselbe aber um so einfacher, daß von dem Augenblick, wo man Gesellschaft und Rechtsordnung überall nur erst scheiden lernt, seine Geltung durchaus nicht mehr zweifelhaft seyn kann.

Ist nämlich die Persönlichkeit der Grund des Rechts im Ganzen wie im Einzelnen, so ist es einleuchtend, daß die Entwicklung des Rechts in geradem Verhältniß zu der Entwicklung derjenigen

Persönlichkeit stehen muß, für welche es gelten soll. Wenn nun diese Persönlichkeiten verschieden sind, was ist dann ein absolut gleiches Recht für dieselben? Ganz offenbar ein Recht, das mit seinem Grunde im Mißverhältniß steht — ein Recht, das eine Voraussetzung für seine Anordnung hat, welche nicht vorhanden ist, mithin ein unrichtiges, ein unanwendbares, ein leeres Recht. Nun ist es klar, daß die Entwicklung der wirklichen einzelnen Menschen nicht von ihrem abstrakten Begriffe, sondern eben von der gesellschaftlichen Ordnung abhängt, in welcher sie stehen, und zwar so, daß vermöge dieser Ordnung die gesellschaftliche Ungleichheit unter den Menschen nicht bloß äußere Thatsache, sondern eine innere Nothwendigkeit ist. Welches wird daher, wenn einmal die wirkliche Persönlichkeit die einzig denkbare Grundlage des wirklichen Rechts ist, die Natur des wahren geltenden Rechts seyn müssen? Ganz offenbar der Zusammenhang desselben mit der bestehenden Gesellschaftsordnung; oder, das Hervorgehen des positiv Geltenden aus der Natur der vorhandenen positiven Gesellschaftsordnung. Und in gleicher Weise, worin wird der Mangel eines jeden positiven Rechts einzig und allein liegen? Eben so unzweifelhaft nicht etwa in der Entfernung von dem, was wir das reine Recht nennen, sondern nur in dem Mangel an Uebereinstimmung mit der gegebenen Gesellschaftsordnung, für welche es gelten soll. Und in der That, niemals ist es gelungen, und niemals kann und wird es gelingen, eine Rechtsordnung wirklich zur Geltung zu bringen, die mit der Gesellschaftsordnung nicht harmonirt, für welche sie gelten soll. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob diese Rechtsordnung an sich besser und erhabener, oder schlechter und unfreier ist, als die Gesellschaftsordnung, für die sie bestimmt ist. Es ist eine feststehende geschichtliche Thatsache, daß die Menschen oft mit derselben Energie sich dem besseren und freieren Recht widersetzen, mit dem sie unter andern Verhältnissen das unfreie Recht bekämpfen. Der Grund dieser Erscheinung ist jetzt nahe genug. Nicht der Inhalt der Rechtsordnung und nicht ihr Princip, sondern eben ihr Verhältniß zur Gesellschaftsordnung ist ihr praktische Wahrheit und Gültigkeit. Und daher kommt es dann auch in ganz einfacher Weise, daß, wie es jedem bekannt ist, dieselben Rechtsgesetze zu verschiedenen Zeiten bald allgemeinen Haß, bald allgemeine Anerkennung finden, daß sie in einer Zeit durch die höchste Anstrengung der Staatsgewalt nicht

eingeführt, und in einer anderen durch die größte Kraft derselben nicht aus ihrer Geltung herausgebracht, oder von dem Gültigseyn zurückgehalten werden können, während andererseits ganz unzweifelhaft die verschiedenen Zeiten und Völker bei fast direkt widersprechenden Rechtssätzen sich durchaus wohl befunden haben. Das nun scheint jetzt keiner weiteren Erklärung zu bedürfen; denn nicht in der Natur des Rechts, in der man es so oft und so vergeblich gesucht hat, sondern in dem Verhältniß der Rechtsordnung zur Gesellschaftsordnung liegt es, daß „Recht zum Unrecht, und Wohlthat Plage" wird, und das andererseits die einzige Grundlage der Wahrheit und der wirklichen Geltung positiver Rechte geben kann.

Und jetzt können wir uns dem folgenden, nicht weniger wichtigen Satze zuwenden, der mit dem obigen Begriffe des positiven Rechts im innigsten Zusammenhange steht und vielmehr eine direkte Consequenz aus demselben ist.

5) Hat nämlich — so wird man sagen — das Recht nicht in sich selbst, nicht als reiner Rechtsbegriff, die Fähigkeit sich zu einer verschiedenen Gestalt und zu einem verschiedenen Inhalt zu entwickeln, so leuchtet es ein, daß auch dieß Recht an sich unfähig ist, eine Geschichte haben zu können. Dennoch aber haben wir eine Rechtsgeschichte, und dieselbe bildet einen sehr wesentlichen Theil der Geschichte des Volkes. Was ist denn nun das, was wir die Rechtsgeschichte nennen, und wo liegen die Gründe des Wechsels der Rechtsverhältnisse, wenn nicht im Recht selber, das doch als das wechselnde erscheint?

Allerdings ist es freilich gewiß, daß wenn man einmal die Bedeutung der Gesellschaftsordnung als der einzigen und allgegenwärtigen Erzeugerin des positiven Rechts erkannt hat, damit auch eine andere Vorstellung vom Wesen der Rechtsgeschichte nothwendig anerkannt werden muß. In der That kann ja die Aenderung und der Wechsel des positiven Rechts naturgemäß nicht von dem Wesen des positiven Rechts überhaupt verschieden seyn; ist aber das positive Recht aus dem abstrakten Recht durch die Gesellschaftsordnung entstanden, so versteht es sich von selbst, daß auch der Wechsel des positiven Rechts einzig und allein auf dem entsprechenden Wechsel der gesellschaftlichen Verhältnisse beruhen muß; oder, daß die Geschichte des Rechts in der That nur die Geschichte der Gesellschaftsordnungen ist. Mit diesem Satze eröffnet sich für das

Verständniß des Rechtslebens vergangener Zeiten und selbst für dasjenige der Zukunft ein ganz neues Gebiet, ein Gebiet, dessen Umfang und Bedeutung sich bis dahin noch gar nicht übersehen lassen, das aber dennoch von einigen wenigen und sehr leicht verständlichen Gesetzen beherrscht wird, deren Einfachheit als wesentlicher Bürge ihrer Wahrheit ist.

Es folgt nämlich daraus, daß jede Gesellschaftsordnung in beständigem Streben begriffen ist, das geltende Recht mit sich in Einklang zu bringen. Diese Arbeit beginnt da, wo sich durch die Besitzvertheilung die Gesellschaftsordnung in ihren einzelnen Verhältnissen zu ändern, und vermöge dieser Aenderung auf das bestehende Recht einzuwirken strebt. Dieß geschieht, wie jeder auf der absoluten Natur der Dinge beruhende Proceß zuerst ohne ein bewußtes Zuthun der Menschen. Die innere Nothwendigkeit, daß das positive Recht der gegebenen Gesellschaftsordnung und ihren Verhältnissen entspreche, erscheint als eine Abweichung von dem ersteren, theils im wirthschaftlichen, theils im geselligen Verkehre; es zweifelt niemand daran, daß dasjenige, was auf diese Weise entsteht, eine Gültigkeit habe, die über die Gültigkeit des bestehenden Gesetzes hinaus geht, und diese, wenn es in Collision mit derselben kommt, geradezu aufhebt — also eine Gültigkeit, die auf keine Weise weder aus der Natur des Rechts, noch aus derjenigen der Gesetze abgeleitet werden kann, sondern vielmehr im direkten Widerspruch mit beiden steht. Den Grund dieser Rechtsbildung nennt man nun die Gewohnheit, den usus, und das daraus entstehende Recht das Gewohnheitsrecht. Den Grund aber, weßhalb die Gewohnheit das Recht soll ändern können, den freilich darf man nicht, wie das der Regel nach geschieht, in der Natur des positiven Rechts an sich suchen, sondern er liegt in der Natur desjenigen, was überall dieß positive Recht bildet, und was in der Gewohnheit eben seine rechtsbildende Macht äußert. Das aber ist eben die Gesellschaftsordnung. Und somit ergibt sich, daß die Entstehung des Gewohnheitsrechts in der That nichts anderes ist, als derjenige Proceß, durch welchen die sich ändernde Gesellschaft und die mit ihr sich ändernde Besitzvertheilung das bestehende Recht mit der neuen Gestalt der Gesellschaftsordnung in Einklang bringen.

Daraus denn folgt die Natur des wirklichen Gewohnheitsrechts: es kann ein Gewohnheitsrecht nur dann entstehen, wenn entweder

neue Verhältnisse in einer vorhandenen Gesellschaftsordnung zur Entwicklung kommen, oder eine neue Gesellschaftsordnung überhaupt sich Bahn bricht.

Folglich muß denn auch jeder Satz eines Gewohnheitsrechts auf ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältniß zurückgeführt werden; und so wenig nun gewisse gesellschaftliche Erscheinungen unter bestimmten Gesellschaftsformen möglich sind, so bestimmt sind gewisse Gewohnheitsrechte auch an bestimmte gesellschaftliche Voraussetzungen gebunden.

Wo aber ein Gewohnheitsrecht sich entschieden Bahn bricht, da muß man mit gleicher Entschiedenheit eine Aenderung im gesellschaftlichen Leben annehmen.

Auf diese Weise greift die Gesellschaft in die noch individuelle und scheinbar zufällige Bildung des positiven Rechts hinein, und das ist die Bedeutung des Gewohnheitsrechts, daß es der rechtliche Ausdruck eines gesellschaftlichen Lebensprocesses ist — eine Bedeutung, die eben auf der richtigen Unterscheidung des reinen und des positiven Rechts beruht. In gleicher Weise ergibt sich der folgende Satz.

Nennen wir nämlich die Ausbreitung des positiven Rechts über alle Lebensverhältnisse eine positive Rechtsordnung — und zwar zunächst ganz einerlei, ob dieselbe zum Gesetze erhoben ist, oder nicht, so ist es klar, daß der Uebergang von einer positiven Rechtsordnung zur andern stets nothwendig den Uebergang von einer Gesellschaftsordnung zur andern enthält. Da nun aber eine Rechtsordnung erst als Gesetz volle Gültigkeit hat, und daher beständig ein Gesetz zu werden strebt, in den Gesetzgebungen aber das äußerliche und erkennbare Bild der Rechtsordnung gegeben ist, so wird es einleuchten, daß die Reihenfolge der großen Rechtsgesetzgebungen die Reihenfolge der gesellschaftlichen Entwicklungen bezeichnet, während die Verschiedenheit der geltenden Rechtsordnungen die Verschiedenheiten der bestehenden Gesellschaftsordnungen in den einzelnen Epochen und bei den verschiedenen Völkern ausdrücken. Dieß ist der Grundgedanke aller vergleichenden Rechtsgeschichte, deren weitere Darlegung dem folgenden Bande vorbehalten bleibt.

Dieß sind nun die Begriffe, die jedem richtigen Verständniß der Geschichte des positiven Rechts zum Grunde liegen müssen, der Begriff des Gewohnheitsrechts, der Begriff der gesellschaftlichen Rechts-

gesetzgebung, und der Begriff der vergleichenden Rechtswissenschaft. Und nennt man nun einfach das Rechtsgebiet der einzelnen Persönlichkeiten unter einander das bürgerliche Recht, das Rechtsverhältniß zwischen dem Einzelnen und dem persönlichen Staatswillen die Verfassung, so ergeben sich die Anwendungen jener Begriffe auf diese beiden Gebiete in sehr einfacher Weise.

Die einzige Frage nun, welche hierbei übrig bleibt, ist nun diejenige, welche sich auf den Inhalt dieses gesellschaftlichen Rechts bezieht. Denn in der That haben wir bisher doch nur die ganz allgemeinen Begriffe vom gesellschaftlichen und reinen Recht aufgestellt; daß aber dieß gesellschaftliche Recht viele Formen und einen reichen Inhalt hat, ist bekannt; und wir werden daher kaum etwas Ueberflüssiges thun, wenn wir zugleich mit jenen Begriffen die wesentlichsten Punkte aufstellen, von denen aus das Gebiet jenes positiven gesellschaftlichen Rechts betrachtet werden muß.

Zu dem Ende müssen wir freilich schon hier einige wichtige Sätze aus der folgenden Gesellschaftslehre herausnehmen.

6) Denkt man sich nämlich die Gesammtheit des gesellschaftlichen Lebens der Menschen als eine bestimmte Ordnung der einzelnen Theile und der einzelnen Persönlichkeiten unter einander, so wird man sagen, daß dasjenige, was wir die gesellschaftliche Stellung überhaupt nennen, das Verhältniß ist, in welchem jeder Theil oder jeder Einzelne in gesellschaftlicher Beziehung zu allen andern steht.

Diese gesellschaftliche Stellung beruht nun in ihrer wirklichen Geltung wesentlich auf dem Besitze, und zwar nach Gesetzen, die später dargelegt werden sollen. Nun hat der Besitz in seiner wirklichen Gestalt oder in seiner Vertheilung zwei Hauptmomente; das sind die Größe, und die Art des Besitzes.

Beide sind nun natürlich im wirklichen Leben beständig mit einander auf das Innigste verbunden; es gibt ja keine Größe eines wirklichen Besitzthums, ohne daß zugleich eine Art dieses Besitzes daneben wäre, und keine Art des Besitzes, ohne daß eine Größe dabei gesetzt werden müßte. Allein in der wissenschaftlichen Erkenntniß kann und muß man sie scheiden; und das ist deßhalb nothwendig, weil in allen Punkten jedes dieser Momente eine selbstständige Einwirkung hat. So auch denn nun im Recht.

Nun aber haben diese beiden Momente des Besitzes eine verschiedene Natur. Offenbar nämlich ist die Größe das allgemeine

Moment, weil sie bei jeder einzelnen Art des Besitzes vorkommt. Und das ist schon hier von entscheidender Bedeutung. Denn es ist einleuchtend, daß nunmehr, wenn der Besitz in seiner Vertheilung die Gesellschaftsordnung, die Gesellschaftsordnung das gesellschaftliche Recht bestimmt, auch auf der Größe als dem allgemeinen Momente im Besitz das allgemeine Gesellschaftsrecht beruhen muß. Das ist derjenige Unterschied oder diejenige Grundform des positiven Rechts, welche in allen einzelnen und bestimmten Formen der Gesellschaft wieder zur Geltung kommt.

Dagegen ist die Art des Besitzes nothwendig das besondere, bestimmte Moment im Besitze. Und aus denselben Gründen wird man nun erkennen, daß eben deßhalb die besondere, bestimmte Form des Gesellschaftsrechts stets aus der Art des Besitzes hervorgehen, oder an demjenigen erscheinen wird, was durch die Art des Besitzes erzeugt ist. Dieß nun ist, wie wir gesehen, dasjenige, was wir die bestimmte Gesellschaftsform nennen. Mithin ergibt sich, daß es auch drei Grundformen alles Rechts geben muß, das Recht der Geschlechtsordnung, das Recht der ständischen Ordnung, das Recht der gewerblichen Ordnung. Und zwar, da alles Recht die beiden Hauptabtheilungen des bürgerlichen und des öffentlichen Rechts oder der Verfassung hat, in der Weise, daß jedem dieser Systeme der Gesellschaftsordnung ein selbstständiges, auf dem Wesen und den Interessen des einzelnen Systems beruhendes System des Rechts der Einzelnen unter einander oder eine bürgerliche Rechtsordnung, und ein System des Rechts zwischen Einzelnen und Staat oder eine Verfassung entspricht. Jedes positive Recht beruht daher auf einer dieser Gesellschaftsordnungen; und wo diese Gesellschaftsformen mit einander verbunden sind, da hat man bei den einzelnen Rechtssätzen zu untersuchen, auf welche jener Formen sie zurückgeführt werden müssen. Oder, der Inhalt des bestimmten positiven Rechts ist gegeben durch die Natur der einzelnen jener drei Gesellschaftsformen, die Verkehrung des Rechts aber durch die Herrschaft der Sonderinteressen in diese Gesellschaftsform, die mit der bestehenden Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse auch die bestehende Rechtsordnung nothwendig und naturgemäß vernichtet.

Dieß sind die Grundlagen der positiven Rechtswissenschaft. Frägt man nun, welches dann der Inhalt jener allgemeinen Rechtssätze des gesellschaftlichen Rechts ist, deren wir oben erwähnten, so ist es nicht

schwer, dieselben schon hier zu bezeichnen. Da sie nämlich auf der verschiedenen Größe des Besitzes beruhen, und eben diese stets Reiche und Arme und damit eine höhere und niedere Klasse erzeugt, so ist der Inhalt des allgemeinen gesellschaftlichen Rechts die rechtliche Bestimmung des gesellschaftlichen Verhältnisses zwischen der höheren und niederen Klasse überhaupt. Dieß Verhältniß aber ist das der höheren Achtung und des höheren Einflusses, die beide zu einem größeren Antheil an der Staatsgewalt führen. Durch das Recht nun wird die Achtung zur Ehre, der Einfluß zur Macht, und der Antheil an der Staatsverwaltung zur Herrschaft. Und so ist der allgemeine Rechtssatz des gesellschaftlichen Rechts, daß die höhere Klasse in allen Formen der Gesellschaft eine höhere Ehre, eine höhere Macht, und damit die eigentliche Herrschaft in der Gemeinschaft haben, ganz gleich, ob die Gesellschaftsform auf dem Grundbesitz oder auf dem gewerblichen Besitz beruht. Dieß ist der allgemeine Inhalt dieses Theiles der positiven Rechtslehre.

Der Inhalt nun, den die einzelnen gesellschaftlichen Formen dem Recht geben, wird dagegen, weil diese Formen vorwiegend auf der Art des Besitzes beruhen, auch vorwiegend aus den durch diese Art bedingten Besitzverhältnissen hervorgehen. Es wird daher bei der ersten gesellschaftlichen Gruppe hauptsächlich die Erhaltung der Grundbesitzvertheilung, und zwar bei der Geschlechtsordnung direkt, bei der Ständeordnung durch Beziehung auf die freie oder unfreie Wahl des Lebensberufes im Auge haben, bei der zweiten dagegen, die sich auf den wechselnden gewerblichen Besitz bezieht, mehr die Erwerbsordnung: oder kürzer, der Inhalt des positiven Rechts der ersten Gruppe wird vorwiegend ein Recht des Besitzes, dasjenige der zweiten Gruppe ein Recht der Arbeit und des Verkehrs seyn. Und da nun die Verschiedenheit des Besitzes beim Grundbesitz, und mit ihr die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Stellung unter den Besitzern eine naturgemäß dauernde ist, so wird die positive Rechtsordnung der Geschlechter- und Ständeform immer und bei den verschiedensten Völkern stets eine Verschiedenheit der Personen und ihres Rechts oder wie man zu sagen pflegt, verschiedene Rechtsklassen zum Grunde legen, während die Rechtsordnung der gewerblichen und Klassenform stets von der Gleichheit der Personen an sich, und mithin von der Rechtsgleichheit derselben ausgehen wird, da der Erwerb des gewerblichen Besitzes stets ein gleich möglicher für

alle ist. Auf diese Weise haben wir aus der Natur der Gesellschaft den wesentlichen Inhalt der Hauptgestaltungen des positiven Rechts und seines Lebens vor uns liegend; und die genauere Untersuchung wird nachweisen, daß dieser zweifache Grundcharakter aller positiven Rechtsbildung sowohl im bürgerlichen Recht als in der Verfassung aller Völker und Zeiten die feste Basis alles wirklichen Rechtsverständnisses seyn muß.

Dieß nun ist die Rechtsordnung des Staats und ihr Verhältniß zu der Gesellschaft. Und zwei Dinge scheinen daraus ziemlich unzweifelhaft hervorzugehen.

Erstlich nämlich sind auf diese Weise die Natur des wirklichen Rechts, und die Unmöglichkeit, das Rechtsleben ohne die Scheidung der Gesellschaftslehre von der Staatslehre zu verstehen, in ihren wesentlichen Punkten zugleich dargethan und festgestellt.

Zweitens aber wird es jetzt wohl einleuchten, weßhalb wir die Lehre vom Rechte nicht mit der Gesellschaftslehre sofort verbinden, denn in ihr haben wir die Darstellung der positiven Grundlage des wirklichen Rechts; aber zum geltenden Recht erhebt sich dieselbe doch erst durch die Vermittlung des Staates mit seinem persönlichen Willen, indem derselbe aus dem Recht ein *Gesetz* macht. Die Lehre von der positiven Rechtsordnung ist demnach, wie früher schon gesagt, die Darstellung des Processes und seiner Resultate, welche sich durch die Einwirkung der bestimmten Gesellschaftsordnung auf die im *Staate* lebendige, aber abstracte Rechtsidee ergeben; und erst auf diesem Punkte beginnt die wahre Rechtswissenschaft sich zu entfalten.

Nun bleibt uns ein dritter und letzter Punkt zu bestimmen, den wir aber hier nur kurz berühren wollen, dem kundigen Leser das weitere Eingehen überlassend. Das ist das Verhältniß der Gesellschaft *zur Verwaltung des Staats.*

Das Gebiet der Verwaltung des Staats ist ein so großes, daß wir uns, um nicht entweder weitläuftig oder unklar zu werden, innerhalb der Grenzen des allgemeinen Satzes halten müssen, daß jede Staatsverwaltung eben so gut als die Rechtsordnung durch die *gesellschaftlichen Verhältnisse* und *Formen* fast auf allen Punkten erst ihre wirkliche Gestalt bekommt. Es ist ganz unzweifelhaft, daß eine andere Form z. B. der Finanzverwaltung bei einer Geschlechterordnung als bei einer ständischen Ordnung, und wieder anders bei der gewerblichen und der Klassenordnung stattfinden wird;

— eben so wenig wird man bezweifeln, daß auch die Gerichtsverfassung eine andere ist, je nachdem das Volk, welches den Staat bildet, in dieser oder jener Form steht; und endlich wird auch die Polizei oder die eigentliche Regierung des Staats sich nach denselben Grundverhältnissen richten. Wir dürfen dieß hier nur andeuten; aber es leidet durchaus keinen Zweifel, daß die ganze Gestalt der Staatsverwaltungslehre erst dann eine andere und für das wirkliche Leben brauchbare werden wird, wenn die Wissenschaft dahin gelangt, Begriff, Formen und Einflüsse der Gesellschaft auch in der praktischen Staatsverwaltung, ihrer positiven Gestalt und vor allem in ihren erreichbaren Aufgaben wieder zu finden.

Auf diese Weise nun haben wir, wie es uns scheint, hinreichend die Grundverhältnisse zwischen Gesellschaft und Staat dargelegt. Und jetzt können wir das bisher Gesagte wohl in wenige Sätze zusammen fassen, um den Uebergang von der Gesellschaftslehre zur Staatslehre, und damit den Blick in das Leben, in welchem beide auf das Innigste mit einander zur Wirklichkeit der menschlichen Gesammtbeziehungen verschmolzen sind, klar zu machen.

Das, was dem Staate in seiner Verbindung mit der Gesellschaft absolut eigenthümlich ist, und was den Untergang des Staats herbeiführt, wenn es ganz in die Gewalt der gesellschaftlichen Interessen fällt, ist das Fürstenthum und das Beamtenthum.

Daneben ist jede positive Gestalt, alles was geltend ist in irgend einem Staate in Rechtsordnung und Verwaltung, durch die Gesellschaftsordnung des Volkes erzeugt; jede positive Staatsordnung ist der Ausdruck der Gesellschaftsordnung. Diese aber ist die Verkörperung von mächtigen und lebendigen, und stets mit einander im Kampfe liegenden Sonderinteressen.

Dasjenige nun, was in der Gemeinschaft über das Positive und Geltende hinausgeht, und das wahre allgemeine Interesse zu seinem Inhalt und Zweck hat — also, kürzer und wissenschaftlicher ausgedrückt, die Entwicklung und Bewegung für die Verwirklichung des wahren Gesammtinteresses, wird dagegen durch den Staat erzeugt; und dieß ist seine sittliche Idee und mit ihr die Quelle seiner höchsten Macht.

Eben deßhalb aber sind nun endlich Fürstenthum und Beamtenthum die natürlichen Träger dieser Idee des Staats und seiner

Aufgaben; auf ihnen ruht die Last der schweren Pflicht, in der Gesellschaftsordnung, als Mitglieder ihrer Ordnungen und Theilnehmer ihrer Interessen zu stehen, und darnach zu handeln, als ob sie über die Gesellschaft und den Gegensatz ihrer Interessen erhaben wären. Sie haben daher die höchste Macht und die höchste Ehre, aber auch die höchste Verantwortung, und keine Klugheit, keine Güte und keine Gewalt kann das oberste Gesetz, das alle Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft demnach beherrscht, ändern, daß ein jeder Staat in seinem besten Leben in dem Maaße mehr gefährdet ist, je mehr die Gewalt der Gesellschaft über diese beiden Träger der Staatsidee und des Staatsorganismus ihre Grenze überschreite, während jeder Staat um so segensreicher sich entwickelt, je bestimmter und verständiger jene das wahre allgemeine Interesse mit ihrer Ueberzeugung und der aufopfernden Arbeit ihres Lebens den Sonderinteressen gegenüber vertreten.

Nachdem wir nun auf diese Weise den Unterschied zwischen jenen beiden großen Elementen der Gemeinschaft, der Gesellschaft und dem Staate, festgestellt haben, können wir nunmehr zur Darlegung der Gesellschaftslehre für sich übergehen.

Es werden nun aber aus dem Obigen zwei Punkte einleuchten, die wir als allgemeine Vorbemerkungen hier heraus heben können.

Zuerst wird man festhalten, daß die ganze folgende Gesellschaftslehre nur das Leben und die Ordnung der Gesellschaft für sich enthalten soll, und daß man daher dasselbe nur als einen organischen Theil eines größern Ganzen betrachten darf.

Zweitens, daß es durchaus unmöglich war, die Lehre von der Gesellschaft zu der ihr gebührenden wissenschaftlichen Selbstständigkeit zu bringen, ohne wenigstens in dieser Arbeit die streng systematische Grundlage derselben festzustellen. Wir bitten daher, so weit nur irgend in wissenschaftlichen Dingen eine Bitte zulässig ist, daß diejenigen, welche das Systematische nicht lieben, im ganzen Verlauf der folgenden Darstellung sich vergegenwärtigen mögen, daß auch dieses System ja keinen Anspruch darauf macht, das ganze Leben der Gesellschaft enthalten zu wollen. Es will nur, was es wollen muß.

Es will die Grundbegriffe und ihre organischen Verhältnisse feststellen. Stehen diese nur fest, so wird jede und wäre sie die freieste und ungebundenste Untersuchung und Darstellung, die Wissenschaft fördern, die sie ohne diese Grundbegriffe nur noch mehr verwirrt. Und geschieht, was wir hoffen, daß man die letzteren und die Principien, die aus ihnen hervorgehen, oder kurz die Wissenschaft der menschlichen Gesellschaft nur erst als das gelten läßt, was sie ist, so gehen wir einer großen Zukunft in der Staatswissenschaft, einer neuen und außerordentlich machtvollen Gestaltung derselben entgegen.

Erster Theil.

Die Elemente und der Begriff der Gesellschaft.

Erstes Buch.

Die sittliche Ordnung an sich.

Die geistige Welt in der Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Ethik.

Wenn wir auf Begriff und Inhalt der Ethik im Allgemeinen uns hier einlassen wollten, so würden wir offenbar ein endloses Feld vor uns haben. Auf der andern Seite ist es klar, daß wir gezwungen sind, einen Theil derselben in dem Folgenden zu berühren. Es wird daher uns wesentlich nur übrig bleiben, die Grenzen desjenigen, was wir die gesellschaftliche Ethik nennen, gegenüber dem andern Gebiete der Ethik, der persönlichen oder individuellen, zu bestimmen.

In jedem innern Menschen lebt eine Welt, die mehr oder weniger ausgebildet, in ihren Grundzügen doch allen gleich ist. Diese innere Welt durchdringt das Gefühl, daß der Mensch innerlich für ein höheres, besseres bestimmt ist, als dasjenige, in welchem er lebt. Es ist natürlich, daß er lange da seyn kann, ehe er sich von jenem höheren und seinem Verhältniß zu demselben Rechenschaft ablegt. Aber je mehr er sich über sich selber klar wird, desto bestimmter treten ihm seine geistigen Aufgaben hervor, und damit er sie gut erfülle, erscheint es ihm nothwendig, sie selbst und die Mittel, die er für ihre Erfüllung besitzt, sich zum Bewußtseyn zu bringen.

Sowie er nun zu diesem Bewußtseyn oder zu der Erkenntniß seiner höchsten sittlichen Aufgaben kommt, so wird ihm zweierlei sofort einleuchten.

Allerdings ist jeder Mensch zunächst ein Ganzes für sich, und trägt in sich nicht bloß die allgemeine Bestimmung, jene Aufgaben zu erfüllen, sondern zugleich, wenn auch in sehr verschiedenem Maße,

die Kräfte und Organe, welche dazu erforderlich sind. Es ist daher jeder einzelne Mensch nicht bloß fähig, sondern auch bestimmt, ein solches sittliches Leben zu durchleben, selbstständig der Träger einer individuellen sittlichen Welt zu seyn.

Allein andererseits ist jeder Einzelne doch ein eng begrenztes Wesen. Seine größten Aufgaben können nur gelöst werden in Gemeinschaft mit Andern. Seine Auffassung wird mithin auch in der sittlichen Welt gleichsam aus ihm heraustreten, und das Verhältniß dieser Gemeinschaft mit Andern aufnehmen müssen. Der Zweck dieser Gemeinschaft aber ist die Lösung jener sittlichen Aufgaben; und so wird aus der Gemeinschaft selbst eine sittliche Gemeinschaft.

Insofern wir nun die zuerst erwähnte individuelle sittliche Welt zum Gegenstande der Untersuchung machen, entsteht die Lehre von der Ethik im engern Sinne. Das Objekt dieser Ethik ist das Individuum an sich, das ist, dasjenige was allen Menschen gemein ist. Das aber nennen wir den Begriff des Menschen. Es hat daher die Ethik im obigen engeren Sinne eigentlich nur mit dem Begriffe des Menschen zu thun; sie ist demnach, genauer bestimmt, die begriffliche Ethik.

Insofern wir dagegen von dem Satze ausgehen, daß die Thätigkeit des Einen Menschen zur Bedingung für die sittliche Entwicklung des Andern werden muß, empfängt natürlich auch die Lehre von den sittlichen Aufgaben einen andern Inhalt. Es ist klar, daß nur gewisse Handlungen für diesen Zweck geeignet sind, und daß mithin, weil diese Handlungen, äußerlich erscheinend, gleichsam vom Einen zum Andern gehen, dieselben nothwendig auch eine gewisse äußerliche Ordnung haben müssen, die sich wiederum nach dem Zwecke dieser Handlungen richten muß. Ebenso einleuchtend aber ist es, daß dabei die sittliche Entwicklung jedes einzelnen Individuums doch immer Grund und Ziel der einzelnen Handlung ist; denn hier arbeitet eben der Einzelne nicht für sich, sondern für den Andern. Denkt man sich nun die Gesammtheit dieser Verhältnisse unter den Menschen als eine selbstständige Lehre dargestellt, so entsteht offenbar ein zweiter Theil der Ethik, die Lehre von der sittlichen Ordnung der Gemeinschaft, in welcher diese Gemeinschaft zunächst für sich, dann aber das einzelne Individuum als Selbstzweck in derselben erscheinen wird. Und diese Lehre nun nennen wir, mit

Beziehung auf das Folgende, schon hier die gesellschaftliche Ethik.

Dieß ist mithin die Unterscheidung, von welcher alle Ethik, welche das wirkliche Leben umfaßt, auszugehen hat. Die Ethik im engern Sinn oder die begriffliche Ethik hat es nur mit dem Individuum und seinem innern Leben zu thun; die gesellschaftliche Ethik dagegen ist die Lehre von dem sittlichen Inhalte der Gemeinschaft unter den Menschen; und zwar ist das Verhältniß beider Gebiete der Ethik darin gegeben, daß die sittliche Aufgabe der Gemeinschaft die sittliche Erhebung des Einzelnen, oder daß der Zweck der gesellschaftlichen Ethik die Verwirklichung der begrifflichen Ethik seyn muß.

Unsere Aufgabe ist es nun, den Inhalt dieser gesellschaftlichen Ethik darzulegen. Und hier bieten die beiden Elemente derselben die beiden natürlichen Theile der Untersuchung. Die Gemeinschaft nämlich in ihrer sittlichen Bedeutung ergibt die Lehre von der Gesittung, das Individuum dagegen ergibt die Lehre von der Persönlichkeit und dem Interesse.

Erster Abschnitt.

Die Gesittung.

Eben weil Begriff und Wesen der Gesittung die ganze sittliche Gemeinschaft der Menschen umfaßt, ist es so leicht, einzelne Erscheinungen, welche der Gesittung angehören, aufzustellen, und so schwer, sie in ihrem Ganzen zu begreifen. Regel ist daher, daß man die einzelne Erscheinung derselben mit dem Ganzen verwechselt. Das macht die Darstellung leichter, aber es bringt uns der Erkenntniß nicht näher. Am verständlichsten wird jedoch das Richtige nicht bloß an sich, sondern auch der Werth, den solche Verallgemeinerung hat, wenn wir die beiden Seiten der Gesittung sogleich und bestimmt scheiden.

Jede sittliche Gemeinschaft unter den Menschen muß nämlich offenbar zuerst eine feste Ordnung enthalten; aber es muß zugleich diese Ordnung die Fähigkeit der Entwicklung haben. Beide Momente werden sich freilich in der Wirklichkeit beständig begleiten und

durchdringen. Aber die Wissenschaft muß sie scheiden, um nicht bloß sie selber, sondern auch ihr Ergebniß zu verstehen. Dieß Ergebniß aber ist in der That kein anderes als eben die Gesittung selbst. Denn die Gesittung ist, je nachdem man nun das Eine oder das Andere jener beiden Momente in der Definition voranstellt, die feste Ordnung in der sittlichen Entwicklung oder die Entwicklung in der sittlichen Ordnung der Gemeinschaft. Und wollen wir daher diesen Grundbegriff aller Gesellschaftslehre klar erkennen, so müssen wir ganz nothwendig die sittliche Ordnung einerseits, und die sittliche Entwicklung andererseits für sich betrachten.

Dieß soll nun so kurz geschehen, als es irgend thunlich ist.

I. Die sittliche Ordnung.

Alle sittliche Ordnung, ja alle Ordnung unter den Menschen überhaupt, beruht auf zwei großen Thatsachen des persönlichen Lebens, die wir hier als unbezweifelt aufstellen wollen, und zwar in der Weise, daß die absolute Gewißheit der ersten den möglichen Zweifel über die zweite absolut aufhebt.

Alle einzelnen Menschen sind, bei einer unendlichen in ihrem Begriffe liegenden Bestimmung, in ihrer Wirklichkeit beschränkte Wesen.

Alle Menschen sind, bei einer in ihrem Begriffe liegenden Gleichheit, nothwendig und immer in ihrer Wirklichkeit ungleiche Persönlichkeiten.

Auf der ersten dieser Thatsachen beruht der Satz, daß die Gemeinschaft unter den Einzelnen absolut nothwendig ist, weil nur sie die Beschränkung der Einzelnen wieder aufhebt.

Auf der zweiten Thatsache beruht der Satz, daß die Zwecke der Gemeinschaft nur durch die Vertheilung der einzelnen Aufgaben an die Einzelnen, mithin durch die Unterschiede in der Gemeinschaft erreicht werden können.

Die Gemeinschaft der Einzelnen und ihr Unterschied in derselben, die Einheit wie die Verschiedenheit, gehen daher aus demselben Grunde hervor. Deßhalb nennen wir die Verbindung von Gemeinschaft und Unterschied für denselben Zweck eine Ordnung. Und da nun hier der Zweck die Entwicklung der sittlichen Welt in dem Einzelnen ist, so nennen wir diese Ordnung die sittliche Ordnung. Dieß ist der Begriff der sittlichen Ordnung.

Von diesem Begriffe derselben ist nun ihr Inhalt zu unterscheiden. Und es ist wichtig, das Entstehen dieses Inhalts zur Erkenntniß zu bringen. Denn es wird sich zeigen, daß und wie derselbe die Gesammtheit aller gesellschaftlichen Verhältnisse auf vielen Punkten beherrscht, auf allen ihn durchdringt.

Wir wollen zum leichtern Verständniß diesen Inhalt gleich hier mit seinem bezeichnenden Namen belegen. Es ist derselbe ein zweifacher; wie denn ja der Begriff der Ordnung schon zwei Elemente enthält, an welche sich naturgemäß ihr Inhalt anschließt.

Der erste Theil dieses Inhalts umfaßt das wirklich Gemeinschaftliche unter den Menschen, das wir als die drei großen sittlichen Funktionen derselben bezeichnen. Der zweite Theil dagegen zeigt das Nichtgemeinschaftliche, den Unterschied in der Gemeinschaft.

a) Die drei Funktionen der sittlichen Gemeinschaft.

Offenbar ist die menschliche Gemeinschaft nichts absolut Ursprüngliches. Es ist vielmehr einleuchtend, daß sie einen Grund ihres Entstehens hat, und dieser Grund ist der Zweck, für den sie entstanden ist. Der Zweck aber ist die sittliche Erhebung des Individuums.

Soll mithin die menschliche Gemeinschaft sich in besonderen und verschiedenen Thätigkeiten zeigen, so muß ihr Zweck, diese sittliche Entfaltung des Einzelnen, besondere Theile oder Momente haben. Oder es muß die absolute Natur der einzelnen Persönlichkeit der Art seyn, daß sie der Gemeinschaft bestimmte, klar geschiedene Aufgaben stellt, und daß auf diese Weise die Thätigkeit der Gemeinschaft vermöge dieser Aufgaben sich in bestimmte Gebiete sondert.

Oder, von einer andern Seite aufgefaßt — denn die Richtigkeit dieser allgemeinsten Sätze beruht eben darauf, daß man von den verschiedensten Seiten stets zu demselben Resultat gelangt: es müssen in der individuellen sittlichen Entwicklung ganz bestimmte Bedürfnisse feststehen, welche nur durch die Thätigkeit der Gemeinschaft befriedigt werden können.

Solche Bedürfnisse in der Natur des individuellen Lebens sind nun in ganz bestimmter Weise vorhanden, und zeigen sich bei der ersten Betrachtung.

Der Einzelne bedarf zuerst des Schutzes gegen äußerliche

Gewalt, möge dieselbe nun kommen woher sie will. — Er bedarf zweitens der festen Begrenzung seiner Güterwelt und seiner äußerlichen Persönlichkeit im Verkehr mit andern Einzelnen. Endlich bedarf er der Erhebung seines innersten Wesens zur Erkenntniß der Dinge und zum Anschauen und zur Verehrung des Göttlichen, die er nicht allein für sich gewinnen kann.

In der ersten dieser sittlichen Aufgaben bietet ihm nun die Gemeinschaft, in welcher er lebt, die Vervielfältigung seiner geringen individuellen Kraft; und diese Vervielfältigung ist stark genug, den Schutz gegen das Natürliche und Aeußerliche zu geben, so weit der Mensch es vermag.

In der zweiten Aufgabe gibt ihm die Gemeinschaft die Sicherung seines individuellen Rechts, welche die Bedingung seiner individuellen Selbstständigkeit gegenüber dem Andern ist.

In der dritten endlich bietet sie ihm die Gemeinschaft der geistigen Arbeit und der geistigen Gottesverehrung in Lehre und Cultus, die allein ihm innerlich genügen.

Dieß sind offenbar die drei Hauptbedürfnisse des Einzelnen, nicht so sehr für sein materielles Leben, als vielmehr für die freie und selbstständige Entwicklung seiner Individualität, und mithin die drei Aufgaben der Gemeinschaft. Jetzt hat die letztere besondere und bestimmte Zwecke; und damit einen geordneten Inhalt. Erst damit tritt sie gleichsam aus ihrem abstrakten Daseyn heraus, und wird eine wirkliche Gemeinschaft der Menschen, eine Gemeinschaft, die bestimmte Zwecke hat, und damit zu einer bestimmten Ordnung gelangen muß. Die Hinwendung einer Gemeinschaft auf solche Zwecke aber nennen wir eine Funktion. Und somit ergibt sich, daß das Leben einer Gemeinschaft stets in den drei, diesen drei Bedürfnissen des Individuums entsprechenden Funktionen auftritt.

Wir wollen nun diese drei Funktionen sofort mit ihrem ganzen Umfange bezeichnen. Sie werden ihre Bedeutung in der folgenden Darstellung schon im Einzelnen zeigen.

Diejenige Thätigkeit, durch welche die Gemeinschaft mit ihrer gesammelten materiellen Kraft den Einzelnen gegen die äußere Gefahr schützt, nennen wir nach ihrer höchsten Form den Waffendienst.

Diejenige Thätigkeit, durch welche dieselbe die Rechtssphäre des Einzelnen gegen diejenige des andern Einzelnen aufrecht erhält, nennen wir nach ihrer Bethätigung das Gericht.

Diejenige Thätigkeit, durch welche sie sein sittliches Bewußtseyn erhebt und sein Gottesbewußtseyn zum höchsten Ausdruck bringt, nennen wir den Gottesdienst.

Waffen, Gericht und Gottesdienst sind daher die drei großen und, wie wir jetzt gerne sagen können, die drei absoluten Funktionen jeder Gemeinschaft unter den Menschen. Erst wo sie in bestimmter Weise auftreten, ist eine wirkliche Gemeinschaft vorhanden. In ihrer Vollendung liegt naturgemäß die sittliche Vollendung der Gemeinschaft selbst.

Daher denn zeigt es sich, daß jede Gemeinschaft sofort nach der bestimmten Gestaltung dieser drei Funktionen in sich strebt, und daß sie dieselben, wenn auch oft nur allmählig und oft nur unvollkommen, so doch immer so selbstständig als möglich darzustellen sucht. Und die sittliche Nothwendigkeit dieser drei Funktionen in der Gemeinschaft erzeugt daher das Bewußtseyn, das wir das sittliche oder geistige Recht derselben nennen möchten, und das seinem Wesen nach für dieselben allen Völkern und Zeiten gemein ist.

Man kann dieß Recht in drei Hauptpunkten zusammen fassen.

Es muß nämlich erstens jede jener drei Funktionen für jeden Einzelnen und seine That unverletzlich seyn, und von ihm als die, nur durch die Thätigkeit der Gemeinschaft erreichbare Erfüllung seines eigenen geistigen Lebens, mithin als der Ausdruck einer über ihm stehenden Ordnung, und als die Vollziehung eines, von einer höhern Macht als der seinigen gegebenen Gesetzes angesehen werden. Und dieß Recht jener drei Funktionen pflegen wir, alle seine verschiedenen Formen zusammenfassend, die Heiligkeit des Gottesdienstes, der Waffenpflicht und des Gerichts zu nennen. Diese Heiligkeit ist es, welche diese Funktionen und mithin auch ihre Vertreter und die durch diese Vertretung von den letzteren erzielte gesellschaftliche Stellung mit der Idee der Gottheit in Verbindung bringt. So liegt hier die Anknüpfung für eine Reihe von Erscheinungen in der gesellschaftlichen Welt, die, wie wir sehen werden, von höchster Bedeutung sind.

Es muß aber zweitens auch jede dieser Funktionen die für ihre Vollziehung nothwendigen Mittel haben. Und da jene nur durch die Gemeinschaft da sind, so können auch die Mittel nur durch die Gemeinschaft, das ist also durch den freien Beitrag jedes Einzelnen, gegeben werden. Wir wollen diese Mittel, alle Formen

zusammenfassend, das für die geistige Welt bestimmte, oder kurz das geistige Einkommen nennen. Die geistige Funktion des Gottesdienstes, der Waffen und des Gerichts fordert daher für sich ein gewisses Einkommen, und dieß Einkommen ist ein zweites Recht derselben, gleichsam das wirthschaftliche Recht, das dem geistigen Leben seinen wirthschaftlichen Körper bildet. Es ist nun ganz natürlich, daß auch dieses Recht denselben Charakter der Heiligkeit annimmt, den die Funktion als solche hat; denn es verleiht ja dieser geistigen Funktion ihren materiellen Boden, ohne den jene nicht seyn könnte.

Endlich drittens liegt es in der Natur jener Funktionen, daß der Einzelne sie auch als für sich geschehend anerkenne, und ihr daher das Recht zugestehe, ihn auch ohne seinen ausdrücklichen Willen zu vertreten, und seine Einzelheit in jener Allgemeinheit aufzunehmen und darzustellen. Dieses Recht der Allgemeinheit jener Funktionen ist am klarsten, wenn man sich die Frage beantworten will, weßhalb denn der Cultus, der Waffendienst oder das Gericht dem Einzelnen es nicht gestatten kann, sich ihnen zu entziehen. Derselbe Satz, der die Erfüllung des Einzelnen erst durch das geistige Leben der Gesammtheit und dessen Ordnung ganz allgemein setzt, setzt auch das Recht des letzteren, den Einzelnen zur Anerkennung ihrer Gültigkeit für sich zu zwingen. — Und es wird jetzt schon nicht mehr schwierig seyn, die große Bedeutung dieser Rechtsordnung für die Ordnung des wirklichen Lebens zu erkennen. In der That sind wir aus rein abstrakten Begriffen bereits in eine sehr praktische Ordnung der Verhältnisse hinübergegangen; und der erste Blick auf die wirklichen Grundzüge der Gemeinschaft bei den verschiedensten Völkern zeigt uns, daß die äußere Gestalt dieser Gemeinschaft, die ja der Ausdruck des innern Lebens ist, diese Funktionen mit diesen allgemeinen Rechtsprincipien anfangs unwillkürlich, dann in bestimmter gesetzlicher Form umgibt, immer aber mit mehr oder weniger Bewußtseyn in der Anerkennung jener Rechtsordnung die wahre Grundlage ihrer sittlichen Existenz erkennt. Und demgemäß darf es als ein ganz allgemeiner Grundsatz schon hier hingestellt werden, daß keine Gemeinschaft ohne die Vollziehung jener drei Funktionen bestehen könne, daß die Erschütterung des Rechts derselben die sittliche Kraft zunächst der Gemeinschaft, dann auch die der Einzelnen untergräbt, und daß die wirkliche Zerstörung dieser Funktionen unbedingt die Auflösung des Volkes zur Folge hat.

Nun ist es aber keine Frage, daß die wirkliche Gestalt dieser drei Funktionen sowohl bei dem einzelnen Volke als zu den einzelnen Zeiten sehr verschieden ist, und zwar, weil diese Verschiedenheit nicht auf der Natur dieser Funktionen, sondern auf dem Eintreten der andern Elemente der Gesellschaft beruht, welche wir später nachweisen werden. Es ist daher eine Ethik, welche rein aus dem Begriff derselben ihre wahre Gestalt, gleichsam eine absolute Heeres-, Gerichts- und Cultusordnung aufstellen wollte, etwas nicht bloß ganz Nutzloses, sondern geradezu etwas Verkehrtes. Und der Mangel der Ethik in ihrer gewöhnlichen Darstellung liegt darin, daß man dieß versucht, und weil man es nicht vermag, jene andern Elemente stillschweigend herbeizieht, ohne ihr Daseyn anzuerkennen.

Allein auch so ist jene Unterscheidung der drei Funktionen noch etwas sehr Unbestimmtes. Es ist offenbar, daß jede derselben einer weiteren, inneren Ordnung bedarf, und daß diese wiederum nicht ohne Beziehung auf das individuelle Leben und seine weitere Ordnung bleibt.

So entsteht hier das zweite Gebiet der sittlichen Ordnung.

b) Der erste Keim des gesellschaftlichen Unterschiedes.

Wir betreten jetzt ein Gebiet, auf welchem das Abstrakte und an sich Wahre so eng mit dem Wirklichen vermischt ist, daß wir, indem wir die innere Natur der Dinge darlegen, nicht von einem logischen Gedanken, sondern von äußeren Thatsachen zu reden scheinen. Um so leichter wird man aber die Ergebnisse gelten lassen.

1) Das Entstehen der Häupter der Gemeinschaft.

Alle jene drei Funktionen haben zunächst Eins gemein, was nicht in ihrem Gegenstande, sondern in ihrem allgemeinen Begriff liegt, und daher auch jeder andern Funktion zukommen muß. Eine solche Funktion ist nämlich nicht denkbar, ohne daß die gemeinschaftliche Thätigkeit aller einzelnen Theilnehmer von einem leitenden Organe bestimmt wird. Es ist natürlich gleichgültig, ob dieß leitende Organ aus Einer oder aus mehreren Personen besteht. Dieses leitende Organ nun bilden die Häupter der Gemeinschaft.

Sowie man daher von jenen Funktionen redet, wird man auch von Häuptern reden müssen. Und zwar in Anwendung auf jene drei sittlichen Funktionen, streng genommen von besondern Häuptern

des Waffendienstes oder von den Heerführern, von Häuptern des Gerichts oder von den Richtern, von Häuptern des Cultus oder den Priestern. Es ist indeß keineswegs an sich nothwendig, daß in einer Gemeinschaft jede dieser drei Funktionen gerade ihre besondern Häupter haben. Wie dieselben an sich unter einander eng verwandt sind, indem sie eben nur die verschiedenen Seiten derselben Zwecke bezeichnen, so kann es natürlich auch sehr wohl Häupter geben, welche nicht bloß an der Spitze von zwei jener Funktionen, sondern sogar an der Spitze aller drei zugleich stehen. Es ist bekannt, daß die Heerführer oft genug Richter und umgekehrt, und daß auch die Priester zugleich Heerführer und Richter gewesen sind. Es ist das indeß hier noch unwesentlich. Das Wichtige ist, daß auf diese Weise das absolute Bedürfniß der wiederum absolut nothwendigen Funktion einen Unterschied unter den Individuen zu erzeugen beginnt; einen Unterschied, den man nicht nur nicht willkürlich beseitigen kann, sondern der natürlich für die Gemeinschaft ebenso nothwendig ist, als die drei Grundfunktionen selbst. Die Unterscheidung unter den Menschen wird daher schon hier zu einer absoluten Voraussetzung für das Leben und die Entwicklung der Gemeinschaft.

Wir sagen hier, der Unterschied. Und wir möchten zum leichtern Verständniß diesen Unterschied von der jetzt folgenden Verschiedenheit unter den Menschen getrennt wissen. Denn es ist ein wesentlicher Schritt von dem vorliegenden Punkte zu dem jetzt folgenden.

Offenbar bedarf nun zwar jede Gemeinschaft solcher Häupter; und man kann unbedenklich sagen, daß jene drei Funktionen so lange bloße Abstraktionen und leere sittliche Forderungen bleiben, als sie nicht bestimmte leitende Häupter in den Heerführern, Richtern und Priestern gefunden haben. Allein die Wichtigkeit der leitenden Thätigkeit dieser Häupter ist viel zu groß, als daß die Gemeinschaft nicht die Besten unter ihren Mitgliedern zu der Führerschaft in jenen Familien bestimmen sollte.

Hier entsteht mithin die Frage, ob es solche Bessere gibt, und woher sie kommen; — oder bestimmter ausgedrückt, ob es eine Verschiedenheit unter den Menschen gibt, und wie sie entsteht.

Daß nun die Menschen ihrem Begriffe nach gleich sind, liegt schon in der gemeinsamen Bezeichnung als Menschen. Daß sie aber

in ihrer Wirklichkeit nothwendig verschieden sind, liegt nicht weniger in dem Wesen der Wirklichkeit. Denn jede Wirklichkeit ist von der andern als eine bestimmte und individuelle verschieden. Die wirkliche Verschiedenheit der Menschen scheint daher eben so einfach und einleuchtend, als ihre begriffliche Gleichheit.

Allein die Frage ist vielmehr die, ob nicht eine für alle gleiche Wirklichkeit geschaffen werden könne, so daß die Menschen nicht bloß begrifflich gleich sind, sondern auch wirklich gleich bleiben. Und Mißverstand und Einseitigkeit haben diese Frage so unklar gemacht, daß wir uns gezwungen sehen, sie zu beantworten. In der That aber beruht auf ihr ein wesentlicher Theil des Folgenden.

Wir müssen nun ganz unzweifelhaft erkennen, daß die Verschiedenheit der Menschen die absolute Voraussetzung für die gleichmäßige Erreichung der verschiedenen Zwecke ist, welche die Menschheit verfolgt, und daß es ein vollkommenes Unding ist, verschiedenartige Aufgaben mit gleichartigen Kräften gut lösen zu wollen.

Auf diesem Satze nun beruht es, daß die von niemanden bezweifelte Nothwendigkeit der Leitung jener Funktionen die Kraft in sich trägt, jene absolut nothwendige Verschiedenheit ohne äußeres Zuthun durch sich selbst immer aufs Neue zu erzeugen. Das Leben der Menschheit stellt keine Forderung, die es nicht mit eigenen Kräften zu erfüllen wüßte. Gesetzt also, die Verschiedenheit wäre nicht an sich vorhanden, so ist es doch keine Frage, daß sie sich in jeder Gestalt des Gesammtlebens mit absoluter Nothwendigkeit bilden müßte. Durch die unabweisbare Gewißheit dieses zweiten Satzes wird die Untersuchung der ersten Frage zu einer gänzlich müssigen, und man kann es unbedenklich dahin gestellt seyn lassen, ob die Untersuchung einer müssigen Frage überhaupt zu einer Wahrheit führen kann.

Jenen Proceß nun wollen wir nachweisen, indem wir das Entstehen des gesellschaftlichen Unterschiedes zwischen den Höheren und Niederen schon in das reine Gebiet der sittlichen Ordnung verlegen. Es ist aber klar, daß dieser Punkt nicht bloß für den Begriff der sittlichen Ordnung, sondern für die ganze Lehre von der Gesellschaft als eine der wesentlichsten Grundlagen betrachtet werden muß.

2) Die Höheren und die Niederen.

Selbst wenn man das Daseyn eines besonderen, unmittelbaren und im ganzen Menschenleben beständig wirksamen geistigen Berufes

principiell oder thatsächlich leugnet, so ist doch das nicht zu bestreiten, daß die wirkliche Leitung der Funktionen in Gericht, Heerführung und Priesterthum dem leitenden Haupte eine größere Fähigkeit mindestens eben zu dieser Leitung gibt. Denn sonst müßte man die Wirkung der Uebung, die man in jeder anderen Kraft anerkennt, gerade in den höchsten Kräften ableugnen; ein leerer Widerspruch. — Steht es dagegen fest, daß auch abgesehen von aller individuellen Verschiedenheit eine solche wirkliche Leitung der drei Funktionen eine verschiedene Befähigung bei den Einzelnen nothwendig erzeugen wird, so wird man offenbar, indem man die Nothwendigkeit der drei Funktionen und ihrer Leitung anerkennt, damit die Unausbleiblichkeit der Verschiedenheit zugleich anerkennen.

Mithin können wir im Allgemeinen sagen, daß der Proceß der Vollziehung jener Funktionen selbst zunächst seine eigene Voraussetzung, die Erziehung von fähigen Heerführern, Richtern und Priestern, immer aufs neue erzeugt. Und so ist, wenn sich die Wissenschaft herbeilassen muß, eine organische Nothwendigkeit auf dialektischem Wege zu beweisen, zunächst in der Entstehung der Häupter die Grundlage der Entstehung eines allgemeineren Unterschiedes unter den Menschen gegeben.

Aber freilich erscheint dieser Unterschied doch nur noch für die Funktion. Es liegt aber etwas in ihm, was ihn weiter führt. Und auch dieß ist leicht zu verstehen.

Es läßt sich nämlich nicht bezweifeln, daß diese Verschiedenheit des geistigen Menschen über die wirkliche Theilnahme an den Funktionen hinaus geht; sie bleibt dem Einzelnen, auch wenn er diese Theilnahme, die Leitung, zu welcher er berechtigt ist, nicht mehr hat. Sie ist zu einem inwohnenden Theile des Menschen selbst geworden; sie ist mit seiner Individualität verselbigt; er ist gar nicht mehr ohne sie zu denken. Und steht dieß nun fest, so wird sich die Gesammtheit derjenigen, welche durch die wirkliche Leitung der Funktionen zu einem vorzüglicheren Besitz von geistigen Gütern gelangt sind, dauernd unterscheiden von denen, die in den Funktionen diese Leitung nicht gehabt haben, zunächst offenbar einerlei, ob sie die Funktionen leiteten, Priester, Richter und Heerführer waren, weil sie höhere geistige Güter besaßen, oder ob sie diese geistigen Güter besitzen, weil sie jene Leitung erwarben. Dieser Unterschied aber wird sich demnach in der Weise für die Gemeinschaft wiederum

geltend machen, daß jene eine höhere Fähigkeit und damit auch ein höheres sittliches Anrecht für die Stellung der leitenden Häupter haben, als diese.

Diejenigen nun, welche vermöge dieser irgendwie erworbenen Fähigkeit dieses höhere Recht unmittelbar, bloß durch die Thatsache ihrer höheren geistigen Entwicklung, in Anspruch nehmen und empfangen, nennen wir nun die Höheren, die höhere Klasse, die andern aber die Niederen.

Auf diese Weise erzeugt nun das geistige Leben jenen Unterschied als einen dauernden und allgemeinen, der zwar natürlich noch ein äußerlich nicht begrenzter, aber innerlich doch ein ganz bestimmter ist, und um den sich wie um die zwei Mittelpunkte einer Ellipse die ganze Gestaltung zweier eigenthümlichen, mehr oder weniger von einander entfernten oder einander durchdringenden Kreise des menschlichen Lebens crystallisiren. Es ist diese allgemeine Scheidung der Höheren und Niederen die absolute Voraussetzung, der eigentliche Anfang alles organischen geistigen Gesammtlebens und zwar weil sie nicht bloß eine Thatsache ist, sondern weil auf ihr wiederum die Tüchtigkeit in der Leitung jener drei Funktionen, die den Inhalt des Lebens der Gemeinschaft bilden, beruht. Darum kann dieß Leben ihrer nicht entbehren. Sie können deßhalb groß und klein, ruhend oder wechselnd seyn, immer aber sind sie vorhanden. Bei ihnen erst beginnt die Gesellschaft zu einer selbstständigen Wissenschaft, das Leben des Geistes zu einer Ordnung zu werden; ihre Geltung durchdringt alles Folgende. Sie sind der Ausgangspunkt aller lebendigen sittlichen Ordnung.

Eben dieser alles Folgende gleichsam beherrschenden Bedeutung wegen hat nun jener Unterschied der Höheren und Niederen zugleich einen wesentlich sittlichen Inhalt; das ist, er erfüllt als solcher, noch ohne alle Beziehung auf seine einzelnen Seiten und Erfüllungen, einen Zweck für die sittliche Gemeinschaft, der eben nur durch diesen Unterschied erfüllt werden kann. Jene Höheren nämlich, indem sie die geistigen Güter zu ihrem persönlichen Eigen machen, halten dadurch das, was die Gemeinschaft geistig erringt, in sich fest. Sie verhindern gleichsam, daß die Entwicklung nicht wieder sich verflüchtige, und der Gemeinschaft dadurch nicht immer aufs Neue dieselbe Aufgabe fortschrittslos entstehe. Sie bezeichnen durch das, was sie sind, dasjenige, was von der Gemeinschaft erreicht ist; sie sind die Inhaber der höchsten Entwicklung des Ganzen, die

persönlich gewordenen Ziele, nach denen jeder zu streben hat. Das ist, sie sind dieß alles ihrem sittlichen Wesen nach; sie treten damit aus sich selber gleichsam heraus, und gehören jetzt, Erzeugnisse der Gesammtheit eben so gut als der eigenen Kraft, eben dieser Gesammtheit mehr als sich selber. Ihr Beruf empfängt jetzt eine neue, seine praktisch sittliche Richtung; sie sollen jetzt ihre Kraft nicht mehr für die eigene innere Welt, sondern eben so sehr für die äußere der Gemeinschaft gebrauchen, sie sollen für alle seyn, was sie bisher für sich selbst waren, denn sie haben empfangen, um zu geben. Und deßhalb beruht ihre höhere Stellung auch darauf, daß sie wirklich sind und thun, was ihr Besitz höherer geistiger Güter von ihnen verlangt; ihr Recht und ihre Stellung verschwinden, wenn sie das vergessen, daß gerade durch sie jener Proceß der Entwicklung vor sich geht, der jeden Fortschritt als Element neuen Fortschreitens gebraucht. Ihr höchstes sittliches Anrecht auf ihre höhere Stellung ist daher das, daß sie dieselbe gebrauchen in dem Sinne, in welchem die höhere Ordnung sie ihnen gegeben hat. Auf dem Punkte, wo sie dieß vergessen, beginnt das sittliche Recht auf die höhere Stellung schwankend zu werden, und dann treten Erscheinungen ein, die dem folgenden Abschnitt angehören.

Dieß nun ist die geistige, und wie wir glauben gezeigt zu haben, auch die sittliche Basis jener Unterscheidung zwischen Höheren und Niederen, welche in der That die Grundlage aller sittlichen Ordnung und deßhalb allen Völkern und Zuständen gemeinsam und allgegenwärtig ist, das Embryo alles organischen Gesellschaftslebens. Das zunächst folgende gibt jener nun ihre genaueren Bestimmungen, welche sie dem wirklichen Leben näher bringen.

3) Die Herrschaft, ihrem Begriff und ihrer sittlichen Wahrheit nach. Die Erfüllung der Herrschaft.

Aus der höheren Stellung geht nun ihre zweite Stufe, die Herrschaft, und der in ihr enthaltene Unterschied zwischen Herrschern und Beherrschten so unmittelbar hervor, daß sich die äußere Grenze zwischen Herrschaft und höherer Stellung eben so wenig immer scharf ziehen läßt, als die zwischen dem Höheren und Niederen. Ihrem Begriffe nach ist jedoch die Herrschaft ein durchaus selbstständiger.

Die höhere Klasse nämlich, entstehe sie nun wie sie wolle und

unterscheide sie sich so viel oder so wenig als sie wolle von der niederen, entwickelt die Herrschaft dadurch, daß sie die Stellung als Haupt der Ordnung und die Leitung der Funktionen nicht mehr mittelbar durch ihr größeres Maß an geistigen Gütern, sondern unmittelbar vermöge ihres Willens zu erwerben, und die erworbene zu behalten beginnt. Den auf einem solchen Willen beruhenden Besitz und die Ausübung der Leitung der Gemeinschaft vermöge dieses Willens und seiner Bethätigung nennen wir die Herrschaft.

Die Herrschaft enthält daher wesentlich drei Momente. Zuerst hat sie zur Voraussetzung die wirkliche sittliche Berechtigung zur Leitung der Gemeinschaft; dann den bewußten Willen, diese Berechtigung geltend zu machen, und endlich die Anerkennung des Anrechts und die Folgeleistung von Seiten der übrigen Glieder der Gemeinschaft.

Diejenige Herrschaft nun, in welcher diese drei Momente zusammen vorhanden sind, nennen wir die wahre, die berechtigte, oder die gerechte Herrschaft. Denn in der That kann das einmal vorhandene sittliche Anrecht, da es eben bei einzelnen Persönlichkeiten vorkommt, nicht ohne den bewußten, auf die Verwirklichung gerichteten Willen bleiben, und eben so wenig kann und darf die Anerkennung von Seiten der Uebrigen fehlen. Die Herrschaft fügt der bisherigen Entwicklung daher nur den bewußten Willen hinzu, und vollzieht damit, was schon an sich in der ganzen Natur der Persönlichkeit liegt. Sie ist die naturgemäße Folge der vorhergegangenen Sätze.

Dagegen wird man das eine unwahre oder eine ungerechte Herrschaft nennen, wo das erste jener drei Momente, das in der größern sittlichen Fähigkeit liegende sittliche Anrecht auf die Leitung der Funktionen nicht vorhanden ist, sondern bloß der Wille durch irgend welche Mittel die Herrschaft erzeugen soll. Denn offenbar hängt von jenem sittlichen Anrecht die Berechtigung des Willens und eben so sehr die Pflicht der Anerkennung von Seiten der Uebrigen ab. Es steht daher der Satz fest, daß der Bessere herrschen soll, auch wenn er nicht will, und daß der Schlechtere nicht herrschen soll, auch wenn er will.

Diese Sätze sind nun klar. Jetzt aber haben wir die nicht minder klare Folgerung zu ziehen, die vielleicht auf den ersten Blick bei Manchem Zweifel und Widerspruch erregen wird. Und dennoch ist

sie nicht bloß an sich absolut gewiß, sondern es ist keine Frage, daß sie zugleich die allgemeinste und die ganze Gesellschaft beherrschende Thatsache ist. Wir aber können jetzt sagen, daß das Vorhergehende die sittliche Begründung dieser inhaltvollsten aller Thatsachen des menschlichen Lebens enthält.

Da nämlich, wie gezeigt ward, die Höheren oder kürzer die höhere Klasse das höhere Maß der geistigen Entwicklung enthält, und mit demselben das sittliche Anrecht auf die dauernde Leitung der drei Funktionen, so ergibt sich, daß die wahre oder gerechte Herrschaft stets die der höheren Klasse über die niedere ist, während eine Herrschaft der Niederen über die Höheren stets eine unwahre und ungerechte Herrschaft seyn wird. Es ist keine Möglichkeit, diesen Satz zu bezweifeln; denn bei der höheren Klasse wird nothwendig das Vorhandenseyn des sittlichen Anrechts den Willen zur Herrschaft, und regelmäßig auch die Anerkennung der Beherrschten erzeugen, während der allein stehende Wille der Niederen das sittliche Anrecht ihnen nicht erzeugen kann, und die Anerkennung von Seiten der Höheren nicht einmal erzeugen darf.

Es folgt daher, daß die organische Entwicklung der Verschiedenheit unter den Menschen nothwendig zu einer Theilung zwischen den Herrschern und Beherrschten führt, indem die Unterscheidung von Höheren und Niederen nach innerer sittlicher Nothwendigkeit mit dem Unterschiede von Herrscher und Beherrschten sich verselbigt.

Und wie es daher unmöglich gewesen ist und bleiben wird, je einen Zustand ohne diesen Unterschied zu denken, so hat es auch historisch niemals eine Gemeinschaft gegeben und wird nie eine solche geben ohne eine herrschende und eine beherrschte Klasse.

Auf diese Weise ist erst bei der Herrschaft und dem Beherrschtseyn die sittliche Ordnung eine vollständig vollzogene; denn sie hat jetzt das letzte Moment, den Willen und das Bewußtseyn der Persönlichkeit in sich aufgenommen. Allein die Herrschaft geht eben durch diese Berührung des Innersten in der Persönlichkeit einen Schritt weiter, und auf diesem Schritte müssen wir sie noch verfolgen.

Allerdings nämlich bezieht sich die Herrschaft zunächst nur auf die drei Funktionen und das sittliche Anrecht der Höheren, die Leitung derselben zu behalten. Aber so wenig wir die Stellung des Hauptes bloß bei der Funktion stehen blieb, sondern vielmehr sofort

auf die ganze Stellung in der Gemeinschaft überging, so wenig bleibt auch die Herrschaft bloß bei der Vollziehung jener Funktionen stehen. Ihr tieferer Gegenstand ist in der That der Wille und das Bewußtseyn der Beherrschten selbst. Sie enthält daher ein Verhältniß der höchsten, freisten Elemente des persönlichen Lebens, und in diesem Verhältniß erst wird einerseits ihre ganze Tiefe, andererseits aber auch der Grund und der Weg ihrer Verkehrung, wie dieselbe uns später entgegen tritt, gegeben. Erst das Verständniß dieser innersten Beziehung schließt uns den Grund mächtiger und auf kein einzelnes Volk so wie auf keine Zeit beschränkte Erscheinungen auf. Versuchen wir daher hier das Gebiet wenigstens in seinen Hauptzügen zu bestimmen, obwohl uns gerade hier alle Vorarbeiten und die Voraussetzung bekannter Begriffe fehlen.

Es lebt nämlich jeder Mensch ein rein inneres Leben für sich, das in der Entstehung, Bewegung und Gestaltung seiner Gedanken und Gefühle ihm eine rein geistige, nur ihm gehörige Welt bildet. Aber diese innere Welt, das innerste Heiligthum des persönlichen Geistes, ist dennoch nicht gegen die der Anderen abgeschlossen. Es reichen vielmehr einsichtbare Fäden von dem Innersten des Einen zum Innersten des Anderen hinüber, und wo sie nicht sind, da entsteht Oede und Traurigkeit. Es ist das größte Geheimniß des geistigen Daseins, daß der Mensch es am schwersten erlangt, da allein zu seyn, wo er gleichsam allein er selber ist, in dem ewig unerforschten Mittelpunkt seines innersten Wesens. Gerade hier öffnet er sich dem Anderen, und der Andere hat die Macht und den Drang zugleich, Theil an jenem Innersten zu haben. Er kann dasselbe bestimmen, erheben, zu Boden drücken, halten und bewegen. Er hat in seinem Wissen, in der Kraft seines Willens, in der Wärme seiner Seele, in dem ganzen persönlichen Leben und Daseyn seines Ichs die Gewalt, einen Theil seines Lebens in das des Andern übergehen zu lassen, ihn zu erforschen, ihn nach sich zu bilden, ihn zu sich gleichsam hinüber zu ziehen, und sich selbst im innersten Seyn des Anderen an die Stelle der eigenen Persönlichkeit desselben zu setzen. Wir haben für die Thatsache keinen Ausdruck, aber wer zweifelt an dieser Macht, die Ein Mensch über dem anderen ausübt, ihn in seine innere Lebensbahn hineinzwingend, wie die Sonne den kleineren, ihres Lichtes und ihrer Wärme bedürftigen Wandelstern an das System ihrer Weisungen bindet?

Ist dem nun so, was folgt daraus für diejenigen, welche die thatsächliche und äußere, zunächst auf der Gewalt beruhende Herrschaft zu einer inneren und geistigen Welt erheben wollen? Offenbar daß sie versuchen müssen, vermöge ihrer Herrschaft, und das ist also vermöge ihrer Funktionen, diese innere Welt des Beherrschten sich anzueignen, auf diese von ihm gewonnene und gestaltete Welt ihre Herrschaft zu bauen. Gelingt ihnen das, so ist offenbar der äußeren Herrschaft ihr geistiger Gehalt und mit ihm dann auch jene geistige, höchste Befriedigung wieder gegeben, die dem individuellen Leben erst seinen wahren Werth verleiht.

So wie daher die äußere Herrschaft feststeht, so tritt bei geistig kräftigen und tiefen Völkern eine neue Bewegung ein, welche eben das Streben der Herrschenden enthält, diese geistige Welt der Herrschaft zu unterwerfen. Es ist natürlich, daß dieses Streben einerseits und die Mittel desselben andererseits sehr verschieden seyn werden, je nachdem der geistige, und wie wir sehen werden, auch der wirthschaftliche Standpunkt ein verschiedener ist. Aber auf allen diesen Standpunkten gibt es doch gleichartige Verhältnisse; das sind eben die Beziehungen jener Herrschaft zu den drei Funktionen, welche gleichsam den Körper der Herrschaft bilden. Das Aufgeben des selbsteigenen und selbstthätigen Willens nämlich, das für die Beherrschten in der Herrschaft liegt, heißt jetzt der Gehorsam, sobald es mit jenen Funktionen in Beziehung gebracht wird. Die freie und selbstthätige Erfüllung des eigenen Wesens mit dem des Herrschers, die Bereitschaft alles Eigene herzugeben, damit es dem Herrschenden als Bereicherung seiner selbst diene, und der Drang, in dem Genusse des Herrn erst den eigenen Genuß zu finden, heißt die Hingebung, die Liebe der Beherrschten; das Verwachsen dieser Liebe mit dem innersten Wesen des Gehorchenden und sich Hingebenden, das Erheben dieses geistigen Bandes über die eigene Willkür und fremde Gründe und Einflüsse heißt die Treue; und die Erhebung des Herrschers zum Vorbilde des ganzen geistigen Seyns des Beherrschten, die Vorstellung die in dem Herrscher die Verwirklichung des noch gestaltlosen Vorbildes, das in jeder Menschenbrust lebt, überträgt, ist die Verehrung.

Man wird daher sagen, daß jede Herrschaft von ihrer äußeren Geltung zur inneren in der individuellen geistigen Welt übergehend, nothwendig nach Gehorsam, treuer Hingebung und Verehrung

trachtet und trachten muß. Denn erst mit diesen Momenten ist der Welt des Herrschenden und Beherrschten das Geistige wieder gegeben, und der bloß äußere Zustand der gewaltigeren Macht und ihrer Geltung einem höheren untergeordnet. Und dieß nun kann man füglich das dritte Gesetz der sittlichen Herrschaft nennen. Aus diesem Grunde aber gehen zwei Erscheinungen in der Weltgeschichte hervor, die sich, wenn auch in mannichfach verschiedenen Formen, doch immer mit demselben Inhalte wiederholen.

Die erste dieser Erscheinungen ist, daß jede herrschende Gewalt nicht bloß im allgemeinen nach jenem geistigen Inhalte strebt und von dem Beherrschten Liebe, treuen Gehorsam, Verehrung, Hingebung fordert, sondern daß sie diese Forderung naturgemäß statt sie als eine persönliche aufzustellen, vielmehr zu einer absoluten Forderung der sittlichen Idee macht. In der That ist dieß, wie gesagt, naturgemäß. Denn da bei der reinen Herrschaft die Ordnung auf der Gewalt beruht, und demnach des Geistes bedarf, den sie nur durch jene Elemente bekommen kann, so ist jene Forderung der Herrschenden nur eine den höheren Bedürfnissen der Ordnungen entsprechende, und findet ihre sittliche Berechtigung eben in diesem Bewußtseyn. Es folgt daraus, daß diejenigen, welche jene geistigen Gaben den Herrschern nicht geben wollen, den letzteren als Widersacher der sittlichen Ordnung selbst erscheinen, und daß selbst bei äußerlichem Gehorsam und äußerlicher Treue und Verehrung sich die Herrschaft nicht zufrieden fühlt, sondern es für eine sittliche Aufgabe der Beherrschten erklärt, jene Geistesrichtungen auch innerlich werden zu lassen. Diejenigen aber, welche sich der Innerlichkeit oder Verinnerlichung jener geistigen Seite der Herrschaftsordnung entgegen stellen, werden alsdann als offene Störer, oder auch als geheime Feinde der sittlichen Ordnung angesehen werden; und der äußerliche Gegensatz der überall in dem Verhältniß zwischen Herrscher und Beherrschten im Keime stets vorhanden ist, wird dadurch zu einem Gegensatze in der inneren Welt. Denn jetzt entsteht Folgendes. Da nämlich jene Forderung so lange nicht erfüllt wird, als sie von dem bloß Einzelnen geltend gemacht wird, und mit Gründen anderen Gründen gegenüber um einen zweifelhaften Sieg kämpft, so wird jede Herrschaft darnach trachten, jene Forderungen mit der Religion in Verbindung zu bringen, und sie als ein Gebot der Gottheit darzustellen. Dieses Streben ist so alt als die Geschichte,

und da es auf der Natur des Menschen beruht, so wird es ewig dauern. Eben so naturgemäß und deßhalb eine eben so ewige Erscheinung ist es, daß die Beherrschten ihrerseits ihren Widerstand gegen jene Forderungen der Herrscher, ihre Weigerung ihnen Treue, Gehorsam und geistige Verehrung zu bieten, gleichfalls aus dem Kreise ihrer persönlichen Willkür emporzuheben trachten. Sie bedürfen aber zu dem Ende statt der religiösen Erhebung der Regel nach zuerst einer wissenschaftlichen Forschung, einer freieren, logischen Untersuchung der Wahrheit, und so geschieht es, daß sich in der geistigen Weltanschauung und dem Gottesbewußtseyn der Gegensatz bildet, der gleichfalls ein gewöhnlicher und bekannter ist: Gegensatz zwischen der herrschenden Religion und der philosophischen Systematisirung und in der Erkenntniß der Dinge zwischen der Ueberlieferung und der freien Forschung. Wir werden deßhalb in der Regel finden, daß die Grundsätze der herrschenden Religion auf die Ueberlieferung als die Quelle der Wahrheit und der Gültigkeit für die sittliche Ordnung hinweisen, während die philosophische Untersuchung die freie Forschung als das Wesentliche gelten läßt, und daß die Herrschenden meist ihr Recht auf die Herrschaft selbst und namentlich auf die Erfüllung jener Forderungen aus jener, die Beherrschten dagegen ihr Recht auf Widerstand aus dieser herleiten.

Und dadurch ergibt sich denn, wie die herrschende Religion und die Ueberlieferung einerseits, und wie die philosophische Bewegung und die freie Forschung andererseits zu höchst machtvollen Elementen der sittlichen, und damit der gesellschaftlichen Bewegung werden. Daß dem so ist, wird wohl kaum eine Sache seyn, die weiterer Bestätigung bedarf; es ist keine Frage mehr, daß viele Erscheinungen sich durchaus nur dann verstehen lassen, wenn man Religion und Philosophie als sociale Thatsachen und Mächte betrachtet. Sie sind es aber seit der ältesten Zeit bis auf die gegenwärtige eben nur in der Weise und in dem Geiste, wie eben gesagt worden ist, und die Geschichte der Gesellschaft wird dieß bestätigen. Ihrem innersten Wesen nach gehören sie zusammen, als Glieder Eines Geistes; aber es liegt zugleich in diesem ihrem Wesen, daß sie von der Natur der Herrschaft, der Macht und den Forderungen derselben ersetzt werden können, und daß sie eben durch diese Beziehung zur gesellschaftlichen Welt der Regel nach einander fast direkt entgegen

stehen. Wo wir daher einen Kampf zwischen Religion und Philosophie, zwischen freier Forschung und feststehender Ueberlieferung erblicken, da können wir mit Sicherheit annehmen, daß ein Gegensatz in der gesellschaftlichen Welt vorhanden ist, der sich zu einem Kampfe vorbereitet, indem die geistige Grundlage der gegebenen Ordnung fehlt, und sich entweder erneuern, oder die Mängel des Alten herstellen will; denn es ist die Natur dieser Dinge selbst, die dieß erzeugt, sich gleichsam durch sich selbst vollziehend. — Und alles dieses zusammengefaßt bildet nun die erste Erscheinung, die aus den früher aufgestellten Sätzen hervorgeht.

Die zweite Erscheinung ist einfacher in ihrer Grundlage, umfassender in ihrem Umfange. Sie besteht darin, daß jedes Gemeinwesen untergeht, welches, auf Herrschaft gebaut, nicht dahin gelangen kann, jene Forderungen des inneren Gehorsams, der hingebenden Treue und der Verehrung von Seiten der Beherrschten gegen ihre Herrscher zu befriedigen. Es kann der höheren Natur der Dinge nach keine Gemeinschaft auf die Dauer bei einem Zustande stehen bleiben, der jener innerlichen Elemente entbehrend, eben nur ein rein äußerlicher ist; denn er ist ein seelenloser Körper. Er löst sich daher auf; und diese Auflösung nimmt nun sehr verschiedene Formen an, obwohl sie immer zuletzt zu demselben Ziele gelangt, das ist die Auflösung der Interessen der Gemeinschaft in die Interessen der Einzelnen; ein Proceß, den wir erst später genauer betrachten können. So lange mithin da, wo Herrschaft existirt, noch ein Streben nach jenen ethischen Erfüllungen der Herrschaft da ist, so lange ist ein Lebendiges da; wo aber die Herrschaft unfähig geworden ist, jene Forderungen auch nur zu erstreben, da tritt wie gesagt die Auflösung der Gemeinschaft ein, und eine neue Reihe von Erscheinungen beginnt, deren wesentlicher Charakter der Kampf des Einzelnen gegen den Einzelnen, das sittliche und demgemäß auch das äußerliche Chaos ist. Das sind die Zustände, die den Untergang der Völker ankündigen und begleiten; und es ist in der That jede Geschichte derselben eine unvollständige, die nicht eben diese Seite des Lebens in ihnen erfaßt und in ihren Anzeichen darzulegen verstanden hat.

Fassen wir jetzt alle diese einzelnen, freilich nur in ihren Hauptumrissen aufgestellten Punkte zusammen, so hat nunmehr der Begriff der sittlichen Ordnung unter den Menschen einen reichen und zum

Theil sogar schon einen ganz positiven Inhalt. Denken wir uns nun dabei die Idee der sittlichen Ordnung als Inbegriff aller dieser Punkte, so enthält derselbe zugleich das organische Verhältniß unter denselben. Es ist ein Ganzes, und zwar ein Ganzes, dessen Theile einander gegenseitig beiliegen, indem sie aus einem und demselben Princip hervorgehen.

Die sittliche Ordnung nämlich ist nunmehr dasjenige Verhältniß in der Gemeinschaft, nach welchem die drei großen Funktionen, die als Bedingung für die Entwicklung jedes Einzelnen gegeben sind, den Unterschied der Höheren und Niederen und mit diesem Unterschiede die Herrschaft erzeugen; vermöge dieser Unterschiede aber wieder die Leitung der drei Funktionen den Händen derer übergeben, welche sie am besten zu führen wissen; so daß auf diese Weise das organische Princip der sittlichen Ordnung darin besteht, daß die drei Functionen durch die Folgen, welche sie in der Gemeinschaft erzeugen, sich selbst ihre eigene beste Vollziehung sichern. Ein solches Verhältniß nun nennen wir ein organisches Leben. Und in der That ist daher die sittliche Ordnung schon an und für sich als ein selbstständiger geistiger Lebensorganismus zu betrachten.

Aber derselbe enthält, wie jeder Organismus, einen Punkt, wo das in ihm lebendige Princip zu einer neuen Gestaltung übergeht.

Wenn nämlich die Herrschaft in den Händen der Höheren, wie wir zuletzt gezeigt, nothwendig das innerste Wesen der Persönlichkeit in Treue, Gehorsam und Hingebung erfaßt, so ist es offenbar, daß dann die Grenze in dem geistigen Leben der Gesammtheit in der That nicht mehr von dieser Gesammtheit, sondern eben ausschließlich von den Herrschenden gesetzt wird. Ist das aber der Fall, so ist damit den Beherrschten thatsächlich — und aus der Thatsache wird auch hier ein Rechtssatz — das wahre Wesen ihrer persönlichen Entwicklung genommen. Und diese Entwicklung finden dieselben alsdann nicht in den Funktionen wieder, denn diese haben wesentlich ihre Bestimmung von den Herrschern. Es muß mithin aus der innersten Natur des persönlichen Lebens ein neues Element entstehen, das neben den Organismus der festen sittlichen Ordnung eine organische Bewegung des Fortschrittes setzt. Und dieß Element ist das der Arbeit.

II. Die Entwicklung der sittlichen Ordnung und die Arbeit.

a) Das Wesen der Arbeit.

Daß jede Ordnung, und daß namentlich auch die sittliche Ordnung unter den Menschen in einer beständigen Entwicklung begriffen ist, von der einige freilich nur das Moment der Bewegung oder des Wechsels sehen wollen, während sich ihre höhere Bedeutung dem offenen Auge wahrlich nicht verschließt, das wird nicht geläugnet.

Denken wir uns nun diese Entwicklung als einen selbstständigen Proceß, so führt derselbe auf ein Element zurück, dessen Natur die Lehre vom sittlichen Leben aus Gründen, die wir hier nicht verfolgen können, theils gar nicht, theils falsch betrachtet hat.

Dieß Element ist die Arbeit. Wir werden daher zunächst das Wesen der Arbeit an sich, und dann ihr Verhältniß zur sittlichen Ordnung und ihrer Bewegung definiren.

Die Arbeit an sich, ihrem Begriffe nach, entsteht, wenn wir die einzelne Persönlichkeit den gegebenen, äußerlichen Dingen mit ihrer unendlichen Bestimmung gegenüber gestellt denken. In diesem Gegensatz ist die Arbeit die bewußte Bethätigung dieser unendlichen Natur der Persönlichkeit, durch welche dieselbe sich den Inhalt der äußeren Welt eigen macht, und sie auf diese Weise zwingt, einen Theil ihrer eigenen inneren Welt zu werden. Das ist der allgemeine Begriff der Arbeit; er ist unverständlich, ohne den Begriff der Persönlichkeit.

Denkt man sich nun, daß das was wir die äußere Welt im Allgemeinen nennen, mit einer großen Verschiedenheit seines Inhalts dem Einzelnen entgegentritt, so ist es klar, daß die Arten der Arbeit an der verschiedenen Art des Objekts entstehen. Es gibt daher körperliche und geistige, wirthschaftliche und wissenschaftliche Arbeiten; jede dieser Arten hat wieder unendlich viele Unterarten. Die Mannichfaltigkeit der Arbeiten ist demnach nothwendig eben so groß als die der Dinge und Verhältnisse. Sie haben aber alle denselben Zweck; sie bringen den Inhalt der Wirklichkeit entweder in das geistige oder in das sächliche Eigenthum der Persönlichkeit.

Die Arbeit ist daher in jeder Weise die, durch die einzelne Persönlichkeit selbst gesetzte Verwirklichung ihrer unendlichen Bestimmung. Die ist daher ein absolutes sittliches Element des persönlichen

Lebens. Die Arbeitslosigkeit ist der Widerspruch mit dem innersten Wesen des Menschen. Die Anerkennung der Pflicht zur Arbeit ist die Anerkennung des unendlichen Wesens der Persönlichkeit: die Thatsache, daß der Mensch allein ohne Arbeit untergeht unter allen Wesen, und daß er zugleich durch seine Arbeit in der wirklichen Welt eine neue Welt schafft, ist identisch mit dem Satze, daß der Mensch der Träger einer unendlichen, göttlichen Bestimmung ist.

Daraus nun ist es klar, daß jedes Gegebene, das auf den Einzelnen einwirkt, Gegenstand seiner Arbeit ist. Aber diese Arbeit führt ihn dahin, dieses Gegebene seiner eigenen Natur entsprechend zu machen. Dieß ist das allgemeine Gesetz der Arbeit.

Nun ist auch die gegebene sittliche Ordnung unter den Menschen mit ihrem Unterschiede der Höheren und Niederen, der Herrscher und Beherrschten, dem Einzelnen ein Gegenständliches. Auch diesem wendet er daher seine Arbeit zu. Und so entsteht derjenige Theil der Arbeit, von dem wir zu reden haben, die sittliche Arbeit als geistiger Keim der gesellschaftlichen Arbeit.

Da nun die sittliche Ordnung an sich dem Wesen der Persönlichkeit entspricht, so wird die Arbeit derselben nicht dahin gehen, diese Ordnung an sich aufzuheben oder zu zerstören. Sie wird vielmehr dieselben anerkennen; aber sie wird in ihr dasjenige zu ihrem Gegenstande machen, was ihrem eigenen Wesen nicht, oder nicht völlig entspricht.

Das aber ist in jener sittlichen Ordnung offenbar nur Eins. Es ist das Verhältniß, nach welchem ein Theil der Gemeinschaft nicht die volle geistige und persönliche Entwicklung des anderen Theiles hat. Während die Stellung und Entwicklung der Höheren der Idee des persönlichen Lebens entspricht, mangelt dieselbe den Niederen. Und die Aufgabe der Arbeit wird mithin in der sittlichen Welt dahin gehen, die in der sittlichen Ordnung niedrig Stehenden zu der Stufe der höher Stehenden zu erheben.

Zugleich aber wird die Stufe der geistigen Entwicklung, auf welcher die Hohen sich befinden, weil sie eben eine begrenzte ist, nicht genügen. Es wird im Gegentheil die zweite sittliche Aufgabe der Arbeit dahin gehen, die Summe der geistigen Güter, welche die höhere Klasse besitzt, in demselben Maße zu vermehren.

Dieß nun ist der Inhalt der eben bezeichneten sittlichen Arbeit

in der Gemeinschaft; und man wird schon hier den Zusammenhang mit der folgenden, eigentlich gesellschaftlichen Arbeit erkennen, welche auf derselben Grundlage nur noch die Besitzverhältnisse mithinein zieht. Es ist aber darnach einleuchtend, daß die Arbeit die Grundlage auch der sittlichen Entwicklung ist, und daß sie erst dann die große Aufgabe zu lösen im Stande ist, welche ihr vorschwebt, wenn sie zugleich die Erhebung der niederen Klassen und den Fortschritt der höheren zu ihrem Zwecke nimmt. Der Mangel der arbeitenden Thätigkeit wird zuerst äußerlich zum Stillstande des sittlichen Lebens; dann aber wird er, da eben die äußerlich bestimmte Gestalt der Ordnung eine Begrenzung der unendlichen Bestimmung der Persönlichkeit ist, zum Untergange derselben führen, zum Siege der Begrenzung über das Ewige und Unendliche in uns. Und so ist die Arbeit der ewige Quell des Lebens für das Ganze wie für den Einzelnen. Mit ihr ist die Frage gelöst, mit welcher die Lehre von der sittlichen Ordnung schloß, die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Arbeit an sich. Aber die Frage nach dem Inhalt der Arbeit führt uns weiter.

b) Der sittliche Keim der körperschaftlichen Bildungen.

Diese Arbeit, aus dem Wesen der Persönlichkeit entstanden, gehört deßhalb zunächst auch jedem einzelnen Menschen mit ihren Forderungen, ihrer Thätigkeit und ihrer hohen Bestimmung. Jeder Mensch kann und soll arbeiten, ein Princip der Sittenlehre, das bisher keineswegs genau genug untersucht ist. Aber in dieser Weise wird die Lehre von der Arbeit demjenigen Gebiete zufallen, das wir als die begriffliche Ethik bezeichnet haben. Zu einem Theil der Gesellschaftslehre wird dieselbe nun zwar nicht dadurch, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse Gegenstand der Arbeit eines Einzelnen, oder der Wissenschaft, werden. Sie wird es eben entschieden dadurch, daß die Einzelnen in äußerer Gemeinschaft einen gesellschaftlichen Zweck verfolgen.

Eine solche Gemeinschaft der Arbeit entsteht einfach an der Erkenntniß, daß für die großen Aufgaben des gemeinschaftlichen Lebens die Kraft des Einzelnen nicht ausreicht. Die Verbindung zu gemeinschaftlicher Thätigkeit wird daher im Allgemeinen um so sicherer stattfinden, je höher das Ziel steht, dem die Verbindung zustrebt. Eine solche Verbindung aber wird an und für sich zwei Momente für ihre

äußere Gestaltung haben. Sie wird zuerst eine Ordnung der Einzelnen unter Einen Willen, und dann wird sie ein Bewußtseyn Aller von dem gemeinsamen Zweck enthalten. Eine solche gemeinschaftliche Ordnung nun nennen wir eine Körperschaft. Das erste Moment, die Nothwendigkeit der Ordnung der Einzelnen für die gemeinschaftliche Thätigkeit wird zweierlei erzeugen; erstlich die leitende Gewalt innerhalb der Körperschaft, und zweitens die Vertheilung der Aufgaben an die einzelnen Mitglieder. Beides zusammen nennen wir die Verfassung der Körperschaft oder genauer — da die eigentliche Körperschaft erst durch ein anderes Moment entsteht, — der Verbindung. Das Bewußtseyn aller von dem gemeinsamen Zweck enthält zugleich die Erkenntniß von der Nothwendigkeit der Gemeinsamkeit, der Unterordnung der Einzelnen unter das Ganze, und die innere sittliche Erhebung der einzelnen Glieder durch die Erkenntniß, daß ein Zweck durch diese Vereinigung erreicht wird, welcher für das einzelne Individuum unerreichbar seyn werde. Dieß Bewußtseyn nennen wir den Geist der Verbindung.

Auf diese Weise entwickelt sich aus dem Moment der Begrenzung der individuellen Arbeit das große Mittel derselben, die Vereinigung zur Gemeinschaft der Arbeit, die eine selbstständige Ordnung und einen eigenen Geist in sich ausbildet, und durch beides allmählig zu einer selbstständigen, durch sich selbst thätigen Individualität wird. Es ist einleuchtend, daß erst durch diese Verbindung — wie später durch die Körperschaft — die sittliche Aufgabe der Gemeinschaft erreicht werden könne, indem erst sie die Größe der persönlichen Kraft mit der Größe des Gegenstandes in Verhältniß setzt. Und wenn es daher keinem Zweifel unterliegt, daß erst die Lebendigkeit und Tüchtigkeit der Arbeit das sittliche Leben seinem Ziele nähert und die Ordnung belebt, so ist es nicht minder klar, daß der Grad, in welchem in jeder menschlichen Gemeinschaft — gleichgültig gegen Zeit, Volk und Entwicklungsstufe — die Aufgabe derselben durch die Arbeit erreicht wird, wesentlich abhängt von dem Grade, in welchem sich für die großen Zwecke der Gemeinschaft wohlgeordnete und geistig lebendige Verbindungen zu Körperschaften ausbilden.

Da nun die körperschaftlichen Verbindungen nur Gemeinschaften der Arbeit sind, so ist es natürlich, daß es eben so viele Arten derselben geben kann, als Arten der Arbeit, oder Gegenstände derselben gedacht werden können. Man kann daher von wirthschaftlichen,

von rein geistigen, von geselligen, von eigentlich gesellschaftlichen Verbindungen sprechen. In Beziehung aber auf den Inhalt der sittlichen Ordnung und der Güte, welche ihr zum Grunde liegen, werden die Verbindungen zwei Hauptaufgaben haben. Sie werden zuerst den Bestand der geistigen Güter und ihrer Entwicklung — um die Sache concret auszudrücken — bei denen erhalten, welche bereits bis zu einem gewissen Grade vorgeschritten sind; — dann werden sie Verbindung von einzelnen Kräften seyn, um die sittliche Entwicklung der niederen Klasse zur höheren zu fördern.

Oder, unter Herbeiziehung derjenigen Begriffe, in denen diese ganz allgemeinen Sätze später ihre Bethätigung finden — alle Verbindungen haben ihren Zweck theils innerhalb derselben Klasse, in der sie entstanden sind, oder sie haben ihren Zweck in der höheren Klasse. Und da nun die Entwicklung der Gemeinschaft in der Erhebung der niederen Klasse zur höheren besteht, so wird natürlich jede Gemeinschaft in dem Grade der Idee des sittlichen Lebens näher stehen, in welchem die Verbindungen sich der Fortbildung der niederen Klasse annehmen, und selbst die Fortbildung der höheren Klasse in bestimmte Beziehung auf diejenige der niederen auffaßt.

Denkt man sich nun die wirkliche Arbeit in einer Gemeinschaft, so wird dieselbe darnach stets in zwei großen Grundformen erscheinen. Die eine ist die individuelle Arbeit, die andere die Arbeit der Verbindungen. Es ist natürlich, daß beide sehr viel Gleichartiges haben; der durchgreifende Unterschied zwischen beiden wird aber stets der seyn, daß das Individuum für das Individuum arbeitet, die Verbindung dagegen für die Klasse. Und dieser Satz ist so gewiß, daß sich folgende Erscheinung allenthalben wiederholt, wo wir die Arbeit finden. Es ist nämlich sehr wohl möglich, daß auch das Individuum für eine ganze Klasse zu arbeiten sucht; und solche Erscheinungen sind gerade im Gebiete der geistigen Güter sehr oft und mit überraschender Gewalt vorgekommen. Wo aber immer dieß geschehen ist, da ist stets aus der Arbeit des Einzelnen eine Verbindung Gleichgesinnter geworden; so daß in den meisten Fällen sogar, wo wir eine Verbindung finden, ein Individuum den Anlaß dazu gegeben hat. Umgekehrt wird das Gemeingefühl der Verbindung gerade in der Arbeit im einzelnen Gliede oft so lebendig, daß das Wesen und der Geist der Körperschaft vollständig mit dem individuellen Geist verschmilzt, und dem Einzelnen gerade dadurch eine Kraft und eine Haltung

gibt, die er allein durch sich selbst niemals gehabt haben würde. Und eben das nun gibt dem Bilde der Arbeit, das wir vor uns haben, wenn wir eine Gemeinschaft betrachten, seine oft so außerordentliche Mannichfaltigkeit, und einen Reichthum der Bewegung, der uns zuweilen bewältigt; immer aber werden Formen und Zwecke der Arbeit auf jene Grundlagen zurück geführt werden müssen.

So ist nun dasjenige dargelegt, was wir die Ordnung der Arbeit nennen möchten. Aber freilich bleibt hier noch ein Gebiet übrig, und dieß, obwohl es dem inneren Menschen so unendlich nahe liegt, hat sich bisher der eigentlich wissenschaftlichen Untersuchung entzogen, weil man es eben nicht gewohnt war, den Begriff der Arbeit, geschweige denn den Inhalt derselben, genauer zu untersuchen. Dieß ist das Verhältniß der Arbeit zu dem Unterschied zwischen Herrschern und Beherrschten, das seine Bedeutung keineswegs auf die äußerlichen Beziehungen beschränkt.

c) Die sittliche Aufgabe der Herrschaft. Die thätige Liebe. Die Gesittung.

Die Arbeit ist ihrem Wesen nach allen gemein. Aber die Arbeit hat Voraussetzungen in der Kraft und den Mitteln der Arbeitenden; und das verschiedene Maß dieser Voraussetzungen macht auch die an sich gleichartige Arbeit zu einer äußerlich verschiedenen. Diejenigen in der Gemeinschaft nun, welche die größte Summe solcher Voraussetzungen besitzen, sind offenbar die herrschenden. Denn das, wodurch sie eben die herrschenden sind, das größere Maß des Besitzes an geistigen Gütern, bildet die größere Voraussetzung der Arbeit für alle. Es ist daher keine Frage, daß ihre Arbeit die mächtigere, die Gewißheit ihr Ziel zu erreichen, für sie die größere seyn wird.

Nun ist es einleuchtend, daß die schwierigere Aufgabe in jeder Gemeinschaft nicht die Erhaltung und Fortbildung des Besitzes bereits vorhandener geistiger Güter, sondern vielmehr die Erhebung der Niederen zum Erwerb derselben ist. Denken wir uns nun, daß die Verbindung der Höheren zu gemeinschaftlicher Thätigkeit nur die Stellung und das Gut der Höheren selbst im Auge hat, was wird die Folge seyn? Ganz unzweifelhaft, daß die Stellung der Niederen, auch bei den größten Anstrengungen derselben sowohl im Einzelnen als in ihren Verbindungen, stets im Wesentlichen dieselbe bleiben wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Niederen ohne die

Unterstützung der Höheren zu einer wahren Entwicklung **niemals** gelangen können. Die Bedingung alles Fortschrittes ist, daß die machtvollere Arbeit der Höheren sich den sittlichen, geistigen, und wie wir später sehen werden, auch den wirthschaftlichen Bedürfnissen der Niederen zuwende.

Was aber ist es nun, was diese Höheren bewegen soll, einen wesentlichen Theil ihrer arbeitenden Kraft nicht mehr der eigenen Entwicklung, sondern der Entwicklung derjenigen zuzuwenden, welche unter ihnen stehen? Wodurch sollen die Herrscher dahin gelangen, ihre Herrschaft nicht für sich, sondern zugleich für die Beherrschten zu benutzen? Wodurch, wenn diese Herrschaft selbst ihnen den hohen geistigen Genuß der Verehrung, der Treue, des Gehorsams von Seiten der Beherrschten allein gewährt? Was soll ihnen Ersatz bieten für den Verlust an diesem geistigen Inhalt der Herrschaft, den wir mit Recht so viel höher schätzen, als alles Aeußerliche, was die Herrschaft bieten kann?

Offenbar — es kann die Gewalt, die dieß erzielt, nicht in demjenigen liegen, was wir das Aeußerliche nennen. Es muß die geheimste Tiefe des menschlichen Wesens sich aufschließen, und den Keim des wahrhaft Göttlichen zur Herrschaft zu bringen, wo wir mitten in einer irdischen Wirklichkeit stehend, die wahre, reinste Erhebung unser selbst nur ahnen, nicht verstehen. Das, was auch die Herrscher zur Hingabe ihrer selbst, zum Opfer ihrer eigenen Güter an den Niedrigstehenden bewegt, das wird nicht in der Idee der Ordnung liegen, und nicht von der Idee der Arbeit erschöpft werden. Es ist ein Höheres, das uns hier entgegentritt; und dieß Höhere nennen wir die **Liebe**. Versuchen wir nicht an diesem Orte in das tiefere Wesen der Liebe einzudringen. Sie ist nicht für die wissenschaftliche Forschung erkennbar, nicht für die theoretische Darstellung erfaßbar. Wer nicht weiß, was sie ist, wird sie nicht durch Beweise kennen lernen. Sie ist da und allgegenwärtig; sie ist die Freude, die tiefste innere Befriedigung, das Ahnen einer höheren, über dem äußerlich Begrenzten schwebenden Harmonie, das uns wird, **wenn der Höhere sich freiwillig für die sittliche Entwicklung der Niederen hingibt.** Die Liebe erklärt sich aus keinem derjenigen Verhältnisse, in denen sie herrscht; sie durchdringt sie, aber in allem bleibt sie ewig dieselbe, ohne Eigenschaften, ohne Veränderung, stets dasselbe erzeugend. Und deßhalb lernen wir sie nur durch ihre

Wirkung erkennen. Wie es geschrieben steht: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“

Diese Liebe nun sucht ihre Geltung in dem Leben der Einzelnen; aber nicht minder in dem Leben der sittlichen Ordnung. Sie drängt und treibt mit ihrer für den Verstand ewig unerklärten, für das Gefühl ewig klaren Gewalt beständig den Höheren zur Hingabe seiner edelsten Kräfte an die Erhebung der Niederen; in tausend Formen, aber immer mit derselben Forderung. Und da, wo sie auf diese Weise zur wirklichen Bethätigung durch die freie That des Menschen gelangt, da nennen wir sie die thätige Liebe.

Die thätige Liebe ist daher das ewige, wahrhaft christliche Princip auch für das Verhältniß der beiden großen Klassen zu einander. Sie ist es, welche die Herrschaft dahin treibt, ihre Mittel, ihre Kraft, ihre Arbeit unermüdet den Beherrschten hinzugeben. Sie ist dadurch die wahre Versöhnung der Herrschaft; sie ist ihre christliche Heiligung. Ohne sie ist die Ordnung der Menschen ein mechanischer Organismus, die Arbeit eine mechanische, äußerlichen Gesetzen folgende Bewegung desselben. Mit ihr tritt das höhere Leben in diese starren Formen, und erst sie macht den Unterschied der Menschen verständlich. Die Arbeit als thätige Liebe ist die Gemeinschaft des Göttlichen, die Gleichheit der Verschiedenen vor dem Höchsten. Sie ist das Leben der Sittlichkeit, aber durch die Sittlichkeit allein eben so wenig erklärlich, als das körperliche Leben durch die Darlegung der Lebensorgane. Und daher gilt der Satz, daß erst die Verbindung der Liebe mit der Arbeit die innerste und allein wahrhaftige Erfüllung der Idee des Fortschritts in der sittlichen Ordnung unter den Menschen ist, und daß keine Lehre von der letzteren dieselbe ganz erfassen wird, ohne dasjenige zugleich mit zu umfassen, was durch keine Lehre ganz erkannt werden kann.

So nun ist auch das, was wir die Arbeit nennen, ein Ganzes, dessen Leben auf dem harmonischen Verhältniß seiner Theile beruht. Und jetzt können wir den Begriff der Gesittung als einen in sich fertigen betrachten.

Die Gesittung ist demnach weder mit der bloßen Ordnung unter den Menschen gegeben, noch auch mit der bloßen Arbeit erschöpft. Indem sie beide umfaßt, weist sie beide auf einander an, und zwar in der Weise, daß eine bloße Ordnung der Funktionen mit dem Unterschiede von Höheren und Niederen und von Herrschenden

und Beherrschten nur das Eine Element der Gesittung ist, während die Arbeit, die Gemeinschaft derselben und die Herrschaft der thätigen Liebe das zweite Element derselben bilden. Das Wesen aller Gesittung ist nun, daß der in der Ordnung gesetzte Unterschied — sagen wir kurz schon hier der beiden Klassen durch die Arbeit der Einzelnen und der Verbindungen beständig aufgehoben wird, während andrerseits die Arbeit mit derselben Nothwendigkeit die bestehende Ordnung für ihre Bestrebungen zum Grunde legt, und ihre Berechtigung nicht in dem Erzeugen von etwas Anderem, sondern vielmehr von etwas Edlerem und Besserem sucht. Die Gesittung ist daher nicht ein Zustand, nicht eine gewisse Vertheilung der geistigen Güter auf der einen, der geistigen Arbeit auf der andern Seite, sondern sie ist das organische und lebendige Verhältniß zwischen den geistigen Gütern und der geistigen Arbeit. Sie ist demnach ihrer äußern Erscheinung nach sehr verschieden; oder genauer gesprochen, jede Entwicklungsstufe des gesellschaftlichen Lebens hat ihre Gesittung. Eben deßhalb ist der Begriff der Gesittung auf alle Zustände anwendbar, und damit ein allgemeiner Theil der Gesellschaftswissenschaft. Aber sie enthält in allen Verhältnissen doch immer genau dasselbe; sie ist ihrem Wesen nach sich gleich. Und dieß absolute oder allgemeine Wesen der Gesittung findet nun seinen ganz bestimmten Ausdruck in zwei Sätzen, mit denen wir diesen Theil schließen.

Die Gesittung besteht zuerst in der Achtung vor dem Bestehenden von Seiten der Niederen, welche darin zur Erscheinung kommt, daß dieselben die gegebene Ordnung für ihre Forderungen und Arbeiten zum Grunde legen.

Zweitens besteht die Gesittung in der Achtung vor der Arbeit von Seiten der Höheren, und diese Achtung kommt theils als Achtung der einzeln vorwärts strebenden Persönlichkeit überhaupt, theils als körperschaftliche Unterstützung der Schwächeren durch die Höheren und Herrschenden zur Erscheinung.

Wo diese beiden Punkte da sind, da ist eine Gesittung vorhanden; in dem Grade, in welchem sie mangeln, mangelt die Gesittung.

Insofern wir uns nun denken, daß diese beiden Punkte durch verschiedenartige Gründe oder Gewalten hingestellt werden, entsteht dasjenige, was wir die Arten der Gesittung nennen würden.

Diejenige gegenseitige Achtung der Ordnung und der Arbeit, welche auf einer rein äußerlichen Gewalt, — die alsdann nur

die der Gesellschaftsordnung gegenüber stehende Staatsgewalt seyn kann — beruht, würden wir die rein äußerliche Gesittung — wir möchten sagen die polizeiliche Gesittung nennen. Ihr Charakter ist die rein äußerliche und in der Form sich erschöpfende gegenseitige Anerkennung, in der jeder Punkt der Ordnung und jede Form der gemeinsamen Thätigkeit nicht durch sich selbst, sondern durch die Bestimmung des Staats festgestellt werden.

Diejenige Gesittung dagegen, in welcher die gegenseitige Anerkennung auf dem Bewußtseyn der gegenseitigen Interessen und Gefahren beruht, nennen wir die materielle Gesittung. Ihr Charakter ist die Gleichgültigkeit gegen den höheren Inhalt der Ordnung sowohl als gegen die sittliche Bedeutung der Arbeit, die sich durch rücksichtslose Vernichtung beider äußert, so wie dieselben mit den Interessen in Widerspruch treten.

Diejenige Gesittung, in welcher diese gegenseitige Anerkennung der Ausdruck des Gehorsams gegen eine Vorstellung ist, nach welcher die Vertheilung und Arbeit durch den unmittelbar geäußerten Willen der Gottheit feststeht, nennen wir die theokratische Gesittung. Ihr Charakter ist die absolute Unbeweglichkeit der einmal gesetzten Ordnung in den Funktionen, der Unterscheidung zwischen den Klassen, und der Kreise, in welchen sich die Arbeit bewegt, und der Glaube an die Gottlosigkeit jeder Bewegung, welche diese äußerlichen Grenzen betreffen kann.

Diejenige Gesittung aber, in welcher die bestehende Ordnung um ihrer selbst willen von der Verehrung der Niederen, und die Arbeit von der thätigen Liebe der Höheren getragen wird, ist die höchste Gesittung; und diese, da ihr Princip und ihr Leben von dem Wesen der christlichen Religion unzertrennlich sind, nennen wir die christliche Gesittung.

Die alles überwältigende Macht des Christenthums liegt darin, daß dasselbe in seinen Lehren die Voraussetzungen, und in seinen Forderungen die Entwicklung der Gesittung darbietet. Der Gott des Glaubens ist im Christenthum zugleich der Gott der thätigen Liebe. Und auf diesen letzten Gründen beruht der ewige Gang der Weltgeschichte.

Zweiter Abschnitt.

Die einzelne Persönlichkeit und das Interesse.

Ohne Zweifel ist jene rein sittliche Ordnung, eben weil sie aus der ersten Natur der Menschen hervorgeht und an sich von keinem Willen eines Einzelnen abhängt, eine ewige, und damit eine göttliche. Dennoch ist sie nicht alles, was der Einzelne fordert; sie erfüllt ihn nicht ganz, es liegt etwas in ihm, das ihn über jene hinaustreibt. Und dieß nun ist es, was uns die Gesammtheit der Erscheinungen erklärt, die in der rein sittlichen Ordnung ihre volle Bedeutung nicht finden.

Offenbar nun treten wir hier jener mächtigsten Thatsache entgegen, die, mag man menschliche und göttliche Dinge begreifen wie man will, immer den nie ganz ausgesprochenen und doch im Grunde alles beherrschenden Mittelpunkt unseres Bewußtseyns bildet. Das ist jene, durch alle philosophische Untersuchung nur in ihren Aeußerungen, durch das unmittelbare, innerste Bewußtseyn nur in ihrer Gestaltlosigkeit erfaßte Möglichkeit der Trennung des Menschen auch von dem Höchsten und Göttlichsten durch seine That, die Fähigkeit, das individuelle Wollen, die individuelle That, die individuelle Welt dem göttlichen Leben und seinen ewigen Gesetzen und Bethätigungen entgegen stellen zu können. Erst bei dieser Möglichkeit der Auflösung der inneren Einheit des Einzelnen und des Ganzen, des Menschen und der Gottheit, wird uns recht das Wesen des Individuums klar; erst diese Möglichkeit ist die Freiheit in ihrer höchsten Form; sie allein, die Möglichkeit eines Daseyns des Individuums außerhalb der Gottheit und ihrer Ordnung, ist das Ewige im Daseyn des Individuums — das ist, sein wahres Daseyn. Und wenn dieses ewige Element in uns uns selbst gleichsam ganz trägt und uns erst unsern Werth, ja unser Seyn selbst gibt, wie sollte es dann nicht auch in den großen Erscheinungen der äußern Lebensordnung vorhanden und ein machtvolles seyn? Und wenn es uns uns selbst erst erklärt, wie sollten wir eine Erklärung unseres geistigen Lebens nach Außen ohne dasselbe finden? Es ist kein Zweifel, erst mit diesem Punkte beginnt dasjenige verständlich zu werden, was sonst als bloße Thatsache hingenommen werden müßte. Die Bethätigung der Individualität in der Gemeinschaft oder das Leben derselben ist nichts anders, als die Entfaltung dieser Möglichkeit

der Trennung der Einzelnen von der ewig harmonischen rein sittlichen Ordnung liegt. Und jetzt wird das Folgende ohne wesentliche Schwierigkeit mit den höchsten Fragen in Verbindung gebracht, als ein wesentlicher Theil ihrer Beantwortung, als ein absoluter Theil der Ethik erkannt werden können.

Jene Möglichkeit nämlich der Trennung des Individuums von der göttlichen Ordnung und des Zurückgehens des Einzelnen auf seine eigene Thatkraft als Quell der Verhältnisse hat offenbar zwei Seiten. Es kann der Einzelne die höhere Ordnung erfüllen und fördern, und er kann sie bloß als Mittel für sich selbst zu gebrauchen trachten. Im ersten Falle sehen wir aus jener höchsten Form der Freiheit die höchste Gestalt des sittlichen Lebens, die in der Einheit der freien Individualität mit dem Göttlichen in und außer ihm besteht, entspringen, im zweiten dagegen das Gegentheil, das Unsittliche entstehen. Und dieß Unsittliche nun nennen wir, in so fern es rein im innern Gemüthe, vor dem Altar des unsichtbar in uns lebendigen Gottes geschieht, die Sünde; geschieht es aber gegen die äußere Ordnung des geistigen Lebens, welche gleichsam der äußere ruhende Organismus des ewigen Willens ist, so wird es zum Unrecht. Darum ist das Unrecht die gesellschaftliche Sünde; die Verwirklichung dieses Unrechts aber ist die Unfreiheit, und der Unfreiheit folgt in der Gesellschaft, was der Sünde im Geiste und der Krankheit im Leibe folgt, der Tod. Das sind die beiden großen Wege, welche jene Entfremdung von dem Göttlichen durch unsere That betreten kann.

Beide nun, die menschliche Entwicklung und die Entstehung des Unrechts in der Unfreiheit verhalten sich nicht etwa so, wie ein Vor- und Nacheinander, oder wie zwei Glieder desselben Organismus. Sondern wie sie aus Einem und demselben Begriffe hervorgehen, so sind sie auch in jedem Einzelnen in jedem Augenblick lebendig und gegenwärtig; der Einzelne ist in seinem innersten Leben selbst der Schauplatz ihrer Verschmelzung und ihres Kampfes. Und ist dem so im Einzelnen, so leuchtet es ein, daß dasselbe auch in der Gemeinschaft, in der Gesellschaft stattfinden wird. Es ist daher das, was wir die sittliche Ordnung nennen, und was später sich zur Gesellschaft entfaltet, in der That ein Lebendiges eben dadurch, daß die Entwicklung mit der Unfreiheit zuerst beständig verbunden ist, und zweitens mit ihr im beständigen Kampfe liegt.

Es ist jeder Zustand des rein geistigen Lebens und der Gesellschaft eine Verschmelzung aller dieser Elemente zugleich, und der Werth der Untersuchung besteht darin, eben die Elemente und Organe zunächst aus dieser Verbindung zu scheiden, und sie dann in ihren Funktionen zu verfolgen. Und dieß ist die Aufgabe des Folgenden.

Um nun diese Verhältnisse, welche die ganze zweite Seite der Ordnung beherrschen, sich mit möglichster Klarheit zur Anschauung zu bringen, wird man am besten in folgender Weise verfahren.

Zuerst wird man den Einzelnen mit seiner persönlichen Selbstständigkeit und den Momenten, welche diese Selbstständigkeit hat, für sich zu betrachten haben.

Dann aber wird man die Gesammtheit der Beziehungen, durch welche die Einzelnen in Gegensatz zu der sittlichen Ordnung treten, mit den Folgen dieses Gegensatzes zusammen fassen.

Das erste ergibt dann die Darstellung der Persönlichkeit, das zweite die so durchgreifend wichtige und doch bisher nie behandelte Lehre von dem Interesse.

I. Die einzelne Persönlichkeit und die gesellschaftlichen Güter.

Dasjenige, was hier über die Persönlichkeit zu sagen ist, soll nicht in das innere Wesen derselben hineindringen. Es soll, wie alles, was bisher aufgestellt ward, dieselbe nur in ihrem Verhältniß zu den Andern und ihrer Gemeinschaft bestimmen.

Wir werden hier daher mit einigen möglichst kurzen Definitionen ausreichen. Denn diese äußere Beziehung des Einzelnen fordert nothwendig das Hinzutreten des Aeußerlichen; und daher wird erst in den folgenden Abschnitten das, was hier als rein geistiger abstrakter Keim aufgestellt wird, genauer hervortreten.

1. — Erkennen wir nämlich, daß die volle Entwicklung des individuellen Lebens in der obigen sittlichen Ordnung liegt, so kann als eine volle Persönlichkeit nur diejenige anerkannt werden, welche in eine solche sittliche Ordnung auch wirklich aufgenommen ist, während das Austreten aus derselben das Individuum seiner Bedeutung als eigentlicher Persönlichkeit beraubt. Daher stammen zwei große und allgemeine Rechtssätze: erstlich, daß das Ausstoßen aus der gemeinschaftlichen Ordnung dem Einzelnen seine rechtliche

Persönlichkeit nimmt, und ihn damit des Rechtsschutzes beraubt, ein Satz, auf dem nicht bloß die Rechtlosigkeit der Feinde in der alten, sondern auch die sittliche Möglichkeit der Todesstrafe in der neueren Zeit allein beruht; — zweitens, daß die Aufnahme in die gemeinschaftliche Ordnung ein feierlicher, und zwar ein gesellschaftlicher Akt ist, der durch die gesellschaftlichen Häupter vollzogen wird, und unter den verschiedensten Formen immer dasselbe bedeutet, nämlich die Herstellung einer selbstständigen gesellschaftlichen Persönlichkeit.

Diese gesellschaftliche Persönlichkeit des Einzelnen tritt nun in die Mitte der gegebenen Ordnung hinein; und sowie sie das thut, wird ihr natürlich sowohl für ihre Theilnahme an den Funktionen, als für ihre Theilnahme an der gesellschaftlichen Arbeit ein eigener Platz angewiesen. Dieser Platz enthält nun natürlich zugleich Art und Maß der Leistungen, welche die Gesammtheit in den drei Funktionen von dem Einzelnen fordert. Da nun aber diese Leistungen für die Gesammtheit und ihre Entwicklung von Wichtigkeit sind, so wird das, was von dem Einzelnen gefordert wird, zugleich zu demjenigen, was derselbe für die Gesammtheit bedeutet. Den Platz nun, den der Einzelne in der Gesammtheit des gesellschaftlichen Lebens auf diese Weise durch seine Aufgaben einnimmt, nennen wir die gesellschaftliche Stellung desselben; den Platz, den er durch seine Leistungen gewinnt, seine gesellschaftliche Geltung.

Die Regel ist demnach, daß die gesellschaftliche Stellung und die gesellschaftliche Geltung einander entsprechen. Allein es ist keineswegs nothwendig, und in gewisser Weise sogar nicht einmal gut, daß sie es vollkommen thun. Es können dabei zwei Fälle stattfinden, die jeder, um ihren praktischen Sinn zu verstehen, nur auf die nächsten Umgebungen anwenden kann.

Es kann nämlich die gesellschaftliche Stellung größer seyn als die gesellschaftliche Geltung; und zwar nicht bloß bei Einzelnen, sondern auch bei ganzen Körperschaften. In diesem Falle wird zwar eine Zeitlang die Stellung den Mangel der Geltung ersetzen, aber nicht auf die Dauer; die Disharmonie zwischen beiden wird damit enden, daß die gesellschaftliche Stellung auf den Stand der gesellschaftlichen Geltung herabsinkt; oder, es wird das, was der Einzelne leistet, die gesellschaftliche Bedeutung des Einzelnen mehr bestimmen als das, was derselbe ist.

Umgekehrt kann nun auch die Geltung über der Stellung stehen. Und hier wird es sich in entsprechender Weise ergeben, daß auf die Dauer die Stellung durch die Geltung gehoben wird, so daß — und hunderte von Beispielen liegen dafür vor, eine ursprünglich unbedeutende Stellung zu einer hohen gesellschaftlichen Bedeutung emporsteigt.

Der Begriff der gesellschaftlichen Persönlichkeit findet daher in dem Maße und der Art der Stellung und Geltung des Einzelnen in der Gemeinschaft seinen wir möchten sagen positiven Inhalt. Die wirkliche gesellschaftliche Persönlichkeit ist demnach das, mit einer bestimmten, aus ihren Aufgaben gebildeten Stellung und einer aus ihrer Leistung gebildeten Geltung versehene Individuum.

2. Denkt man sich nun, daß diese Stellung und Geltung dem Einzelnen zur äußerlichen Anerkennung gelangen, so ergibt sich der Inhalt zweier anderer Begriffe, die ohne Zweifel von höchster Wichtigkeit für das ganze Leben der Gemeinschaft sind. Diese beiden Begriffe sind die der Ehre, welche vorwiegend auf der gesellschaftlichen Stellung, und die der Macht, welche vorwiegend auf der gesellschaftlichen Geltung beruht.

I. Die Ehre. Kaum ist ein Begriff in der Staatslehre und Rechtsphilosophie bestrittener, als der der Ehre. Die Unklarheit, die auch diesen Begriff umgibt, rührt erstlich daher, daß man unter diesem Namen gewisse mit der Ehre verwandte Begriffe zugleich befaßt hat, was den Grundgedanken verwirren mußte; zweitens aber daher, daß man das dauernde Wesen der Ehre nach seinem wechselnden Recht hat bestimmen wollen, statt umgekehrt zu verfahren.

Der Begriff der Ehre ist aber für die ganze Wissenschaft der Gesellschaft zu wichtig, um ihn nicht gleich hier von dem Ungehörigen zu unterscheiden.

Insofern ich nämlich in dem Einzelnen eine Summe von Bedingungen für die Erreichung der höchsten persönlichen Aufgaben, also ein gewisses Maß von persönlicher Selbstständigkeit, von Thatkraft und von Hingebung an ein höheres Ziel denke, halte ich ihn als einen mir Gleichen, und dieß Bewußtseyn ist die Achtung. Insofern ich dasselbe von mir selber denke, wird die Achtung zur Selbstachtung. Insofern ich die letztere in meiner Aeußerlichkeit zur Erscheinung bringe, heißt sie Würde. Alle drei beziehen sich auf das geistige Bild, das ich von der Persönlichkeit in mir trage, und jedes

Urtheil über die Achtung oder über eine ihrer Bedingungen ist somit gar kein Urtheil über die Persönlichkeit selbst, um die es sich handelt, sondern ein Ausdruck meiner Auffassung von der Persönlichkeit. Eben deßhalb hat niemand ein Recht auf Achtung, und ich verletze niemandes Recht durch meine Verachtung, weil niemand ein Recht auf eine bestimmte Vorstellung von der Persönlichkeit in mir hat. Es kann kein Recht der Achtung und der Würde geben; die Achtung gehört der Ehre nicht an.

Insofern ferner die äußere Unverletzlichkeit der Persönlichkeit die absolute Bedingung für die Erreichung des absolut menschlichen Zweckes, der höchsten persönlichen Entwicklung ist, wird aus ihr ein Recht auf Unterlassung jeder Handlung, welche meinen Leib wider meinen Willen berührt. Aber diese Unverletzlichkeit bezieht sich nur auf das äußere Daseyn, und gilt ebensowohl auch von dem Eigenthum. Die Gewalt, dem Körper angethan, ist keine Verletzung meiner Ehre, wenn sie es nicht durch eine allgemein anerkannte symbolische Bedeutung wird. Alsdann ist es aber nicht der Akt der Gewalt, sondern diese Bedeutung, welche die Beleidigung enthält. Man wird das kaum bestreiten. Die Verletzung des Körpers als solche ist keine Verletzung der Ehre.

Insofern aber die drei Thätigkeiten des Gottesdienstes, der Waffen und des Gerichts die Erfüllung der einzelnen Persönlichkeit durch die Gemeinschaft enthalten, bildet das Angehören an diese Gemeinschaft der Thätigkeit, wie oben gezeigt, in der That auch äußerlich einen wesentlichen Theil des persönlichen Lebens. Dieses Angehören, die in ihm liegende Fähigkeit des Einzelnen, durch das Ganze zur Erfüllung seines eigenen geistigen Lebens zu gelangen, und das Recht auf die Theilnahme an dieser Gemeinschaft geben dem Einzelnen die Gleichheit mit jedem andern Einzelnen. Die Anerkennung dieses gleichen, in dem Wesen der Persönlichkeit liegenden Rechts auf Theilnahme an jene drei geistigen Funktionen, und die damit gegebene Unverletzlichkeit ihrer geistigen Bedingung, der Anerkennung des Einzelnen durch die Gemeinschaft als ihres Gliedes, bildet aber die Ehre. Eine Verletzung der Ehre findet demnach durch alles dasjenige statt, durch welches die persönlichen Bedingungen dieser Theilnahme an jenen drei Funktionen bei dem Einzelnen geläugnet werden. Die Forderung daher, daß jedes Glied der Gemeinschaft bei dem Andern das Vorhandenseyn jener persönlichen

Bedingungen anerkenne, bildet das Ehrenrecht, dessen genauere Darstellung in die Lehre vom gesellschaftlichen Recht gehört.

Indem nun aber jene geistigen Funktionen sich selbst wieder als eine Ordnung darstellen, in welcher die geistig Berufenen die Leitung übernehmen und dadurch den oben erwähnten Unterschied in der gesellschaftlichen Stellung der Einzelnen erzeugen, so folgt, daß es in der Gemeinschaft der Menschen ebensowenig eine einfache und allen gleiche Ehre gibt, als es eine haupt- und führerlose geistige Funktion der Gemeinschaft geben kann. Es muß im Gegentheile die Ehre der Häupter, also die der Richter, der Priester und der Heerführer ebensowohl eine allgemeinere und höhere seyn, als ihre Theilnahme an jenen Funktionen eine höhere ist; denn auf dieser Theilnahme beruht ja eben die Ehre, und muß mithin in ihrer Verschiedenheit selbst eine verschiedene werden.

Auf diese Weise ergibt sich, daß sich die Ehre immer in zwei großen Grundformen der höhern und der niedern Ehre darstellen muß, und daß mit dem Auftreten der geordneten Funktionen des Gottesdienstes, der Waffen und des Gerichts auch die Scheidung jener beiden Grundformen der Ehre eintritt. Dabei sind natürlich unendlich viele Stufen, Grade und Formen der Ehre denkbar; für alle aber gilt die feste Regel, daß natürlich die Ordnung der Ehre in dem Grade sich schärfer entwickelt, in welchem jene Funktionen ihrerseits sich bestimmter in einzelne Thätigkeiten und Stufen auflösen. Dieß ist die Grundlage des Inhalts des Ehrenrechts.

Da nun diese Unterscheidung der Häupter und der Menge nothwendig, wenigstens während der Funktion eine äußerliche ist, so folgt, daß die besondere Ehre der erstern gleichfalls ein äußerliches Zeichen haben wird, das zwar zunächst die Funktion selber bezeichnet, dann aber auch zu einem Ausdruck jener höhern persönlichen Ehre wird. Diese äußerlichen Zeichen und Formen entstehen daher naturgemäß mit dem Unterschiede in der Funktion selbst, und durch diese haben natürlich die Häupter ein Recht auf jene. Die einzelne Form des Zeichens und der Bezeugung scheint zwar zufällig; das Wesen der besondern Ehre fordert aber, daß alle diese Formen der besondern Ehre in Anrede, Schmuck und andern Ehrenzeichen in innigster Verbindung mit der besondern Funktion stehen, für welche die besondere Ehre gefordert wird, und zwar so, daß sie meistens ursprünglich die

Mittel und Werkzeuge zur Vollziehung dieser besondern Funktion gewesen sind, woraus dann später Symbole werden, deren Sinn man dann erst durch die Rückführung auf ihren ursprünglichen praktischen Gebrauch versteht. Dieß ist in der That auch historisch der Fall; es würde leicht seyn, hunderte von Beispielen dafür anzuführen. Hieraus geht denn nun in ganz naturgemäßer Weise der Satz hervor, daß allmählig nicht bloß die Person, welche durch ihre hervorragende gesellschaftliche Stellung Trägerin dieser besondern Ehre ist, sondern auch die Symbole dieser Ehre an und für sich vorzüglicher Ehre genießen, und daß die Beschimpfung derselben als ein Verbrechen gegen die Rechtsordnung angesehen wird. Auf diese Weise entsteht innerhalb des Systems des Ehrenrechts der wesentliche Inhalt des vorzüglicheren Ehrenrechts, oder des Ehrenrechts der höhern gesellschaftlichen Stellung.

Die niedere oder gemeine Ehre hat dagegen zu ihrem Inhalt nur die Anerkennung derjenigen Bedingungen, welche von Seiten der Gemeinschaft als Voraussetzungen für die volle Theilnahme an der sittlichen Ordnung gesetzt werden. Diese Bedingungen liegen nun in dem Wesen dieser sittlichen Ordnung selbst; sie umfassen alles, wodurch das Einzelne als selbstständige sittliche Persönlichkeit erscheint. Jedes Wort oder jede symbolische oder thatsächliche Handlung, welche dem Einzelnen mit seinem Muthe die Bedingung der Theilnahme an der Waffenpflicht, mit seinem rechtlichen Verhalten die Bedingung der Theilnahme an dem Gericht, oder mit seinem sittlichen Lebenswandel die Bedingnug der Theilnahme an der geistigen Gemeinschaft abspricht — oder kürzer, jeder Vorwurf der Feigheit, eines Verbrechens oder einer Unsittlichkeit verletzt die Gemeinehre. Daraus folgt dann auch der Begriff der Ehrlosigkeit. Diese wird nämlich zu einem Rechtsverhältniß — das ist zu einem Verhältniß zu andern — sobald man sich jene sittlichen Qualitäten als Voraussetzungen der wirklichen Theilnahme an den drei Funktionen denkt, indem mit jenen Qualitäten auch das Recht auf diese Theilnahme wegfällt. Alle Ehrlosigkeit enthält daher nothwendig die Unfähigkeit zur Theilnahme an Gericht, Waffen- und Gottesdienst; und das ist der Inhalt des gemeinen Ehrenrechts, oder des Ehrenrechts der allgemeinen gesellschaftlichen Stellung.

Dieß nun sind die Grundsätze der Lehre von der Ehre und ihrem Recht; und es wird nunmehr kaum noch schwierig seyn, die Unklarheit

der bisherigen Begriffe über die Ehre, die namentlich bei der Gemeinehre aus der beständigen Verwechslung der reinen Sittlichkeit und der gesellschaftlichen Persönlichkeit hervorgehen, zu durchschauen. Die Ehre ist demnach ein Begriff, der ohne die Gesellschaft gar nicht verstanden werden, in der Gesellschaft aber nur auf die Natur der gesellschaftlichen Stellung zurückgeführt werden kann. Und ist dieß geschehen, so wird man ohne Schwierigkeit erkennen, daß mit den gesellschaftlichen Ordnungen und Unterschieden die Ehre und ihre Formen und Stufen bald verschwinden bis auf die Geltung der allgemeinsten Grundsätze, bald scharf, bald in sehr einfachen, bald in höchst verwickelten und oft sogar ganz unklaren Bestimmungen hervortreten. Wir werden später in diesem Theil unserer Darstellung noch oft auf Wesen und Begriff der Ehre zurückkommen; aber die genauere Darstellung wird der Lehre von der Rechtsordnung und der vergleichenden Rechtswissenschaft angehören.

Wie nun die Ehre uns den Ausdruck der gesellschaftlichen Stellung bietet, so empfängt die gesellschaftliche Geltung ihren Ausdruck durch die Macht.

II. Die Macht. Die Macht ist die Gesammtheit der Einwirkungen, welche der Einzelne durch die in seinem Besitze befindlichen Güter auf den Willen des Andern ausübt. Während daher die Ehre ohne eigenes Zuthun dem Einzelnen durch seine Stellung wird, fordert die Macht, daß der Einzelne sie durch seine Thätigkeit zur Geltung bringe. Aber freilich kann auch sie nicht auf der Willkür beruhen; sie hängt nicht allein von der reinen Persönlichkeit ab. Im Gegentheil ist es natürlich, daß diejenigen die größere Macht besitzen, welche den größern Antheil an der Leitung der Funktionen nehmen; und daß daher die Häupter derselben, die Heerführer, Priester und Richter zuerst, dann die Höheren überhaupt, ein größeres Maß dieser Macht besitzen werden. Doch bestimmt, wie schon oben erwähnt, diese gesellschaftliche Stellung keineswegs unbedingt die Macht. Sie hängt ebensosehr von dem Individuum ab, und ist daher in ihren Arten und Bezeichnungen auf alle anwendbar. Sie heißt Einfluß, insofern sie wirkt, ohne daß sie in bestimmter Weise benützt würde; sie heißt Autorität, insofern sie auf die Ueberzeugung von der Wahrheit und Falschheit der Hauptsätze des Lebens bei den Einzelnen bestimmend einwirkt; sie heißt Ansehen, insofern sie in dem persönlichen Einzelverhältniß des Einzelnen zu Andern zur

Erscheinung kommt; sie heißt endlich Herrschaft, insofern sie in der Macht über den Willen der Einzelnen besteht. Es kann nun zwar jeder Einfluß, Autorität, Ansehen und Herrschaft in der Gemeinschaft besitzen; allein die Natur der Dinge zwingt uns doch, von allen diesen Momenten oder Seiten der Macht immer etwas bei denjenigen anzuerkennen, welche die Leitung der geistigen Funktionen besitzen. Diese Nothwendigkeit der innern Natur der Verhältnisse wird aber zu einem Recht für das äußere Leben; die Leitung der geistigen Funktionen erzeugt daher neben dem Recht auf Ehre und auf ein freies Einkommen zugleich ein Recht auf eine gewisse Macht bei allen denen, welche an der Spitze der Funktionen stehen, und so wird es bei der Macht ebensosehr wie bei der Ehre Regel, daß die Vertheilung derselben den Ausdruck der gegebenen sittlichen Ordnung unter den Menschen bildet, während große Macht bei geringer Ehre, und große Ehre bei geringer Macht stets Widersprüche sind, die zur Herstellung der Harmonie zwischen beiden hinüberführen.

Nachdem diese Punkte auf diese Weise festgestellt sind, wird es nun möglich zu einem Begriffe überzugehen, der naturgemäß bis hierher seinem Umfange nach noch gänzlich unbestimmt seyn muß, der aber seinem Inhalte nach nicht bloß fest steht, sondern auch zum Verständniß der ganzen Gesellschaftsordnung und ihre Bewegung von entscheidender Bedeutung ist. Das ist der Begriff der gesellschaftlichen Güter.

3. Unter den gesellschaftlichen Gütern verstehen wir nämlich dasjenige Maß von gesellschaftlicher Stellung und Geltung, und dem entsprechend dasjenige Maß an Ehre und Macht, das durch das Eintreten des Einzelnen in die sittliche Ordnung mit der Lebenssphäre des Einzelnen vollständig verschmilzt und ohne welches er, als Glied der Gemeinschaft, nicht mehr gedacht werden kann. Das gesellschaftliche Gut ist daher nicht bloß ein geistiges Gut; denn als geistiges Gut würden wir nur dasjenige bezeichnen können, was im Kreise des reinen geistigen Lebens Ursprung, Geltung und Verlauf hat. Aber es ist allerdings das geistige Gut ein Grund des gesellschaftlichen Guts; es ist das gesellschaftliche Gut das äußerliche Daseyn der geistigen und der menschlichen Gemeinschaft; erst als gesellschaftliches Gut hat das geistige die Momente des wirklichen Gutes. Denn Ehre und Macht des Einzelnen sind in der That wirkliche Güter des Einzelnen. Sie sind im Eigenthum des

Einzelnen; sie sind für jeden unverletzlich, und bilden einen emanenten Theil des Einzellebens; so sehr, daß in der Gemeinschaft der Menschen der Einzelne ohne wenigstens etwas von ihnen zu besitzen, eben so wenig leben kann, als er in der Natur ohne den Stoff vermag. Sie werden durch Arbeit gewonnen, und auch die Theilung der Arbeit findet auf sie volle Anwendung. Sie erzeugen selbst wieder Güte und Genuß; und es ist daher gar keinem Zweifel unterworfen, daß sie einen Werth haben, der sogar nach dem Maßstab alles Werthes, dem Gelde, gemessen werden kann, wie das die Verbindung des Schadensersatzes und der Buße mit der Bestrafung der Ehrenverletzungen zeigt. Die Lehre von der Natur der geistigen Güter muß daher als eine bloße Voraussetzung für die Lehre von den gesellschaftlichen Gütern betrachtet werden; erst dadurch gewinnen beide ihren rechten Sinn, und zugleich bestimmen erst sie den Begriff der einzelnen Persönlichkeit.

Die, wie wir jetzt schon sagen können gesellschaftliche Persönlichkeit ist daher die Persönlichkeit, insofern dieselbe in der Gemeinschaft der Menschen durch ihre gesellschaftliche Stellung und ihre gesellschaftliche Thätigkeit einen bestimmten Grad von Ehre und Macht besitzt.

Von diesem Begriff der gesellschaftlichen Persönlichkeit aus entsteht nun das folgende Gebiet des gesellschaftlichen Lebens dadurch, daß jene gesellschaftlichen Güter nicht bloß einen Genuß bringen und einen sogar wirthschaftlichen Werth haben, sondern daß sie, mit dem individuellen Leben auf das Innigste verbunden, durch ihr eignes verschiedenes Maß zum Ausdrucke der Entwicklung werden, welche die Persönlichkeit gewonnen hat. Dieser Grad der persönlichen Entwicklung ist ein verschiedener, wie der verschiedene Grad der Ehre und der Macht; und an diese Verschiedenheit knüpft sich nun der Begriff, der das Folgende beherrscht, der Begriff des Interesses.

II. Das Interesse und seine Wirkungen.

Daß das Interesse eine Thatsache, und zwar eine mächtige und allgegenwärtige Thatsache im Leben der Menschen ist, ist gewiß niemanden zweifelhaft. Eben so gewiß ist es, daß bis dahin das Interesse noch nie als ein wesentlicher Faktor für die Gestaltungen

des Lebens, und namentlich nicht für die sittliche Ordnung anerkannt, und wissenschaftlich untersucht ist. Es hat das seinen einfachen Grund in dem allgemeinen Mangel an einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Gesellschaft. Mit ihr muß das Interesse, diese bisher geheime und doch anerkannte, stille und doch allmächtige Gewalt, nothwendig zu einem Gegenstande ernster Untersuchungen werden; und zwar um so mehr, als das Interesse durch die große Macht die es in allen gesellschaftlichen Dingen von jeher entfaltet hat und ewig unter den Menschen entfalten wird, auch in die staatliche Ordnung hineingreift und zu einem der wichtigsten aber zugleich bisher unbeachtetsten Faktoren in der Bildung der Staatsverfassungen und selbst in der Staatsverwaltung wird.

Die weitere Darlegung dieser Beziehungen gehört nur der Staatslehre an. Aber was wir hier zu thun haben, das ist eben die Feststellung der Grundlagen *des Interesses an sich*. Wie dasselbe dann ferner wirkt, das wird im Verfolge der Untersuchungen sich weiter ergeben.

Die Grundlage alles Verständnisses vom Interesse muß davon ausgehen, eine Unterscheidung festzustellen, auf der in der That die ganze Ordnung aller Vorstellungen beruht, welche man über das Interesse, seinen Werth, seine Berechtigung und seine Wirkungen zu haben pflegt, und die zum größten Theil eben dadurch so unklar sind, daß sie diese Unterscheidung entweder nicht machen, oder die obenhin gemachte in jedem Augenblick wieder vergessen.

Dieß ist die Unterscheidung zwischen dem *Interesse an sich*, und dem *Sonderinteresse*.

1) Das Interesse an sich, das Sonderinteresse, und der Begriff des Gegensatzes der Interessen.

Das Interesse an sich entsteht, wenn wir zu dem Begriff der gesellschaftlichen Güter zurückkehren. Daß diese Güter einen Werth haben, und einen großen Genuß bereiten, ist gewiß. Es ist daher natürlich, daß jede einzelne Persönlichkeit nach dem möglichst großen Maße von Ehre und Macht strebt. Dieß Streben ist der Sporn zur Arbeit; die Arbeit ist der Quell der Entwicklung; so ist jene Natur der Ehre und der Macht, durch welche sie das Wesen und die Wirkung von bestimmten Gütern annehmen, ein wesentliches Moment für die Gesammtentwicklung der Gemeinschaft. Und dieß

mag zugleich als Beweis dafür dienen, daß auf diese Weise der Begriff beider richtig aufgefaßt ist.

Nun aber hängt der Erwerb sowohl als die Erhaltung des wirklich vorhandenen Maßes jener Güter von einer Menge von anderen Dingen ab, die wir unter zwei große Kategorien bringen können. Sie setzen zuerst einen gewissen Besitz bei dem Einzelnen voraus, den wir hier noch als einen rein geistigen bestimmen können; dann ein gewisses Verhältniß des Einzelnen zu Anderen, oder eine gewisse Ordnung des Lebens, die bald absolut nothwendig, bald bloß förderlich für die gesellschaftlichen Bestrebungen des Einzelnen sind. Es ist daher natürlich, daß bei denselben der Wunsch entsteht, diese Voraussetzungen entweder zu erhalten oder zu erzeugen. Und dieser, mit einem beständigen Streben vereinte Wunsch ist das Interesse.

Mit dem Begriffe des Interesses an sich umfassen wir daher eine geradezu unendliche Menge von Wünschen und Bestrebungen; und zwar ist diese Unendlichkeit nicht bloß darin gegeben, daß jeder Einzelne sein Interesse hat, sondern eben so sehr darin, daß diese Interessen beständig mit dem Gegenstande derselben, der Ordnung der Menschen untereinander wechseln. Das Interesse an sich wäre daher etwas gänzlich Unfaßbares und Gestaltloses, wenn es nicht in allen Formen dieselbe Grundlage hätte in demselben Ziel aller menschlichen Interessen: dem Erwerb oder der Erhaltung der gesellschaftlichen Güter.

Aus diesem Begriffe des Interesses an sich entsteht nun der des Sonderinteresses, sobald wir jene gesellschaftlichen Güter des Einzelnen mit denen des anderen vergleichen.

Diese Vergleichung ergibt nun einen Unterschied zwischen dem Maße der gesellschaftlichen Güter des Einzelnen. Dieser Unterschied des Maßes derselben ist aber kein ruhender. Er erzeugt vielmehr den Unterschied der gesellschaftlichen Stellung der Einzelnen. Und zwar, wie gezeigt, in der Weise, daß diejenigen, welche ein geringeres Maß haben, die Niederen, diejenigen dagegen, welche ein größeres haben, die Höheren werden.

Damit denn entsteht ein neues Moment in den gesellschaftlichen Gütern. Ihre Größe wird eine relative. Das heißt: sie bestimmt sich daran, ob sie größer oder kleiner ist als die der Güter, welche die Andern besitzen. Nun hängen aber Ehre und Macht

eben davon ab, daß der Einzelne ein größeres Maß jener Güter besitze. Sein Interesse wird also jetzt nicht mehr auf den Erwerb solcher Güter im Allgemeinen gehen, sondern es wird auf die Erzeugung und Erhaltung des Unterschiedes bei den Höheren, dagegen aber auf die Vernichtung des Unterschiedes bei den Niederen gerichtet seyn.

Nun ist es offenbar, daß auf diese Weise das, was wir das Interesse an sich nennen, in jedem einzelnen Menschen zwei Seiten gewinnt. Mit der Einen Seite ist dasselbe denjenigen zugewendet, welche über demselben stehen; mit der andern Seite dagegen denjenigen, welche unter ihm stehen. Und zwar so, daß er das Interesse hat, den Unterschied zwischen sich und dem ersteren zu vernichten, und zugleich dasjenige, den Unterschied zwischen sich und dem letzteren zu erhalten. Damit denn geschieht, was wir täglich vor uns vorgehen sehen. Es tritt jeder Einzelne mit allen Anderen in Widerspruch; wenn auch mit jedem in anderer Weise.

Denkt man sich nun, daß diese Interessen eine bestimmte Gestalt gewinnen, so nennen wir sie die Sonderinteressen. Die Sonderinteressen sind daher bei dem Einzelnen eben so wohl als bei den Klassen, ja selbst bei den Körperschaften vorhanden und lebendig; bei beiden aber haben sie stets doppelte Gestalt und Inhalt, indem sie einerseits nach oben, andererseits nach unten gerichtet sind. Dieser zweifache Inhalt, oder diese zweifache Richtung der Interessen aber erzeugt nun dasjenige, was wir den Gegensatz der Interessen nennen; denn es ist einleuchtend, daß in jeder Berührung mit anderen die Interessen beider einander gegenseitig aufheben. Und so ist es klar, daß die Gesammtheit der Interessen aller zugleich ein beständiger Gegensatz aller Einzelnen gegen alle Einzelne ist.

Dieser Gegensatz der Interessen hat nun, im Allgemeinen betrachtet, eine doppelte Wirkung.

Zunächst erzeugt derselbe einen nicht unwichtigen Theil des Lebens in der Gemeinschaft, und wirkt dadurch heilsam. Allein die Unmöglichkeit, den Gegensatz der Interessen durch sich selbst aufzuheben, weckt neben der größeren Energie im Menschen zugleich eine Reihe von zwar starken, aber theils gefährlichen, theils geradezu schlechten Eigenschaften; und kein Bild der Gesellschaft wird ein vollständiges seyn, ohne daß man diese Bewegungen, die hieraus entstehen, erkannt hat.

Dieselben werden nun am verständlichsten, wenn man ihre Grundlagen in demjenigen aufstellt, was wir als die gesellschaftlichen Laster bezeichnen möchten.

Das Interesse nämlich wird, insofern es eben nur die gesellschaftliche Erhebung des Einzelnen über dem Anderen ohne Rücksicht auf den geistigen Unterschied in geistigen Gütern an und für sich, auch ohne seine Bedingungen, will, zur Ruhmsucht und zum Ehrgeiz. Allein es hat der Ehrgeiz stets das lebendige Bewußtseyn von dem Vorhandenseyn jener Bedingungen in sich, und während derselbe daher einerseits zwar den Unterschied in der geistigen Geltung um jeden Preis erhalten will, erkennt er doch an, daß die wahre Grundlage dieses Unterschiedes erst der wirkliche Besitz jener Güter ist. Er hält daher den Unterschied fest, aber er erzeugt zugleich die Arbeit für den Erwerb der geistigen Güter, welche diesen Unterschied sittlich begründen. Während daher der Ehrgeiz ein edles Moment in der geistigen Ordnung ist, steht die Herrschsucht schon an der Grenze des Guten und Schlimmen. Denn sie ist bereits gleichgültig gegen das organische Verhältniß der Herrschaft zu der Vertheilung der geistigen Güter; sie will daß der Einzelne als solcher die Herrschaft besitzen solle; sie ist gleichgültig gegen seine sittliche Berechtigung, und weil diese beständig gleichsam einen stillschweigenden Vorwurf gegen die voraussetzungslose Herrschaft bildet, so ist sie in beständiger Gefahr, die sittliche und geistige Entwicklung als solche, als ihren Feind zu erkennen, und mithin dieselbe zu bekämpfen, ein positives sittliches Unrecht auf das negative häufend. — Da nun aber, wo das Bewußtseyn dieses sittlichen Unterschiedes und des Unterschiedes der sittlichen Berechtigung die in jenen ruht, gänzlich verschwindet, und nur das einzelne Ich ohne Bedingung und ohne Voraussetzung sich selbst als das allein wichtige und das absolute höchste Ziel setzt, da entsteht das, was wir die Selbstsucht den Egoismus nennen. Die Selbstsucht ist das absolut Hohle, das gegen die ganze organische Entwicklung des sittlichen Lebens Gleichgültige, das sich weder an das Verhältniß von Bedingung und Folge, noch an das sittliche Recht, noch an die sittliche Idee der Arbeit kehrt, sondern um des leeren Ichs und seiner Idee willen die ganze höhere Ordnung der geistigen Welt zu opfern bereit ist. Die Selbstsucht heißt, je nach der Seite, nach welcher sie sich bethätigt, entweder Stolz, Hochmuth und Eitelkeit, oder Mißgunst,

Neid und Haß. Allen diesen Fehlern liegt dasselbe zum Grunde; alle sind nur Erscheinungen desselben Interesses. Aber es ist das Wesen derselben doch nur dann zu verstehen, wenn man sie nicht bloß, wie das gewöhnlich geschieht, auf die physische Thätigkeit, sondern vielmehr auf die gesellschaftliche Ordnung, ihre Güter und ihre Rechte bezieht. Ohne den Unterschied der Funktionen, ohne die Scheidung der Höheren und Niederen und die verschiedene Vertheilung von Ehre und Macht blieben jene Eigenschaften inhaltslos. Erst an ihnen erhalten sie mit ihrem Gegenstande auch eine bestimmte Gestalt, und jetzt wird es verständlich seyn, wenn wir in diesen, aus dem Wesen des Sonderinteresses herausgebildeten Eigenschaften des Menschen mächtige Faktoren von der Bewegung als Gesellschaft erkennen.

Nun ist allerdings jeder Mensch innerlich ein Schauplatz des Kampfes dieser Interessen, und sein inneres Leben ist auch, getrennt von aller gesellschaftlichen Beziehung, von ihnen allen zugleich durchdrungen und bestimmt. Aber so wie sich nun die Gemeinschaft bildet, so verbinden sich jene Elemente sofort mit den Abtheilungen und Klassen der Gemeinschaft überhaupt, und nehmen in ihnen, je nach ihrer gesellschaftlichen Stellung eine bestimmte Gestalt an. Denn weil dieselben in jedem Einzelnen ursprünglich vorhanden sind, so gibt es auch keinen gesellschaftlichen Zustand von dem ersten Anfange desselben bis zur vollen Entfaltung der drei großen gesellschaftlichen Grundformen und ihres Zusammenwirkens, in denen wir nicht jene Faktoren wirkend und lebendig fänden. Sie sind daher nicht bloß gesellschaftliche Kräfte, sondern sie sind die elementaren geistigen Kräfte des *gesellschaftlichen Gegensatzes*, und als solche zeigen sie sich nun sofort in der, ihnen allen gemeinsamen nächsten Wirkung, deren Eintreten stets der Entwicklung der gesellschaftlichen Kämpfe voraufgeht.

2) Das Sonderinteresse der Höheren: die Ausschließlichkeit und das geistige Unrecht.

Bei allem Interesse, möge es Namen und Gegenstand haben welche es wolle, herrscht die Beziehung auf das Individuum selber vor. Es ist das Interesse die subjektive Seite der für sich selbst thätigen Individualität. Bei jedem Interesse denkt der Einzelne nur an sich; der Gegenstand des Interesses interessirt ihn nur

durch das Verhältniß in welchem er zu den bereits von dem Einzelnen selbst erworbenen Gegenstande steht. Das Interesse ist daher fähig, die verschiedensten Grade anzunehmen, wie es die verschiedensten Formen annimmt; denn es ist stets gleichsam der bewußte Reflex, dem der Unterschied in dem Maße des eigenen Gutes und dem des fremden in dem Gemüthe des Einzelnen hervorbringt. Das Interesse vollzieht sich in seinen Aeußerungen zunächst durchaus innerhalb der eigenen Lebenssphäre des Einzelnen. Und dieß zeigen auch all die verschiedenen Namen und Richtungen, welche das Interesse dem Obigen zu Folge empfängt.

Denken wir uns nun aber zu dem allgemeinen Wesen des Interesses den Unterschied einer bestimmten Klasse des Höheren und Niederen hinzu, so leuchtet es ein, daß dadurch bei den Ersteren das vorwiegende Interesse nicht auf die Vernichtung eines Unterschiedes zwischen ihnen und noch Höheren, sondern vielmehr auf die Erhaltung des Unterschiedes zwischen ihnen und dem Niederen gerichtet seyn wird. Und so entsteht das, was wir die erste Gestalt des Sonderinteresses der höheren Klasse nennen. Da nämlich das Interesse aus den angegebenen Gründen auf den Unterschied zwischen den Güterrechten und Machtverhältnissen beider Klassen gerichtet ist, so erzeugt es naturgemäß den Wunsch, daß zunächst den Höheren ihre Stellung, das Maß ihrer Güter und Rechte, erhalten bleiben; daß also die Ehre, und die Macht, welche sie hat, von den Anderen nicht genommen werden könne. Dieser Wunsch erzeugt mithin das Streben, den wirklich vorhandenen Besitz an jenen gesellschaftlichen Gütern in dieselben Kategorien zu bringen, und mithin mit denselben Rechten zu umgeben, wie das, was mir wider meinen Willen überall nicht genommen werden kann, das aber ist das Eigenthum. Und so bildet sich aus dieser bestimmten Richtung des Interesses eine Erscheinung, die wir in der ganzen Weltgeschichte in den verschiedensten Formen wieder finden: das Streben der höhern Klasse nämlich, jene an sich geistigen und daher freien Güter zum persönlichen Eigenthum zu machen, oder den geistigen Gütern und Rechten die Qualität des sachlichen Eigenthums zu geben.

Aber soll der letzte Zweck des Interesses dabei erreicht werden, so ist ein weiteres nöthig. Das Princip des persönlichen Eigenthums schützt zwar das geistige Gut was ich habe; aber es erhält nicht

die Differenz zwischen dem Einzelnen; und doch kam es auf diese Differenz gerade an. Denn jeder kann, nach der Natur der drei großen geistigen Güter, in Recht, Tapferkeit und Erkenntniß ohne alle Begrenzung mehr erwerben, und daher mit seiner eigenen Kraft sich die höhere Berechtigung für die Leitung der drei Funktionen, die Stellung des Hauptes, und das größere Maß von Ehre, Macht und Einkommen gewinnen. Gerade das ist es aber, was das Interesse verhüten will. Und darum muß es einen Schritt weiter gehen, und zwar einen entscheidenden. Es muß nicht bei dem Eigenthumsrechte der Besitzenden stehen bleiben; es muß vielmehr dasjenige vernichten, was die Differenz des Besitzes aufheben würde; und das ist eben die Arbeit selbst, und den durch die Arbeit gemachten Erwerb. Damit ist zwar die Entwicklung derer gehemmt, welche durch Arbeit weiter zu schreiten dachten, aber es ist auch jetzt nicht bloß der bestehende Besitz an den geistigen Gütern, sondern auch die bestehende Vertheilung desselben gesichert. Diese aber enthält die Interessen derer, welche vermöge dieser Vertheilung der höheren Klasse angehören, und mithin die Herrschaft haben. Und so erzeugt das Interesse an der Herrschaft die Aufhebung der Arbeit und damit die der Entwicklung der Beherrschten. Und auf allen Punkten in der Geschichte, wo die geistigen Güter nur erst die Qualitäten des Eigenthumsrechts gewonnen haben, drängt das Interesse einen Schritt weiter zu dieser Aufhebung der erwerbenden Arbeit für jene geistigen Güter.

Dieß nun erhält, frühe aufgestellten Sätzen zu Folge, seine praktische Gestalt dadurch, daß die erwerbende Arbeit in geistigen Dingen eben die Vollziehung der drei Funktionen selbst, das ist die thätige Theilnahme an Gericht, Waffendienst und Gottesdienst ist. Die Ausschließung von dem Erwerb der geistigen Güter kann daher gar nicht anders geschehen, als indem die Höheren die Niederen von der Theilnahme an Gericht, Waffen und Lehre ausschließen, und diese Theilnahme als ein ihnen zustehendes Privateigenthum betrachten. Und dieß ist in der That die allgemeinste Grundform, in welcher die höhere Klasse sich die niedere unterwirft, und die bis zu einem gewissen Grade in allen Epochen der Weltgeschichte und bei allen Völkern mit ihrem ewig lebendigen Grunde, dem persönlichen Interesse, wiedererscheint. Damit werden die betreffenden Erscheinungen die man schon hier ihrem wesentlichsten Charakter nach

verstehen wird, leicht zu erkennen seyn. Und auch die sittliche Bedeutung derselben liegt nunmehr nahe genug.

Denn da, wie wir oben gesehen, die Arbeit das Lebendige und die Trägerin des Unendlichen in der Sittlichkeit ist, so ist jene zweite Form der Ausschließlichkeit, die gegen die Arbeit geht und um des Interesses willen den Fortschritt aufhebt, damit im Fortschritt nicht auch die bestehende Differenz umgestoßen und der Nichtbesitzer in geistigen Dingen zum Besitzer werde, in der That eine große Unsittlichkeit; sie ist im Widerspruch mit dem jedem eigenthümlichen Wesen der freien Persönlichkeit wie mit der höheren Ordnung, welche dieser freien Persönlichkeit bedarf, damit das Ganze durch das Einzelne vorwärts komme und sich auch das Individuum mit seiner Bestimmung erfülle. Sie ist ein Sieg des Einzelinteresses über die Aufgaben und Ideen des sittlichen Gesammtwesens, und eben dadurch das erste große sittliche Unrecht in der Gemeinschaft, das wir nunmehr, indem es alsbald durch die Gleichartigkeit der gesellschaftlichen Lage und Interessen zu einem gemeinsamen Streben wird, das gesellschaftliche Unrecht nennen können. Es ist dieß Unrecht aber, weil es den Keim der Entwicklung, die Arbeit, und in der Arbeit das freie Wesen der selbstbestimmten Persönlichkeit trifft, der Keim des Unterganges selbst in jeder Gemeinschaft. Und obwohl dieser letztere nun sehr verschiedene Formen haben kann, so bleibt dennoch das allgemeine Gesetz des geistigen Verderbens dem Obigen zu Folge ein einfaches und leicht verständliches: daß jedes Volk und jede Gemeinschaft dem geistigen, sittlichen und damit denn auch dem gesellschaftlichen Verderben unabänderlich entgegengeht, welche die geistige Arbeit ihrer Glieder von dem freien Erwerbe der höchsten geistigen Güter und Rechte um des Interesses der Besitzenden und Herrschenden willen aufhebt.

Wo dieß nun geschieht, da bleibt uns nur noch, die Formen der geistigen Krankheit und des geistigen Todes der Gemeinschaft näher zu bestimmen.

3) Der Gegensatz der Herrscher und Beherrschten, und die Unfreiheit.

Es ist keine Frage, daß wir in dem, wovon bisher die Rede war, wesentlich von dem Verhältniß der herrschenden Klasse gesprochen haben. Allein auch diejenigen, welche ein geringeres Maß der Güter und Rechte besitzen, streben nach demselben, wornach die

Reicheren streben; und ihnen ist es sogleich klar, daß das einzige Mittel, zum höchsten Besitze jener Güter zu gelangen, die Arbeit und der Erwerb durch die Arbeit ist.

Sie wenden sich daher, ihrem Wesen nach, dieser Arbeit zu. Allein nun haben wir gesehen, wie die Entwicklung der Interessen eben jene erwerbende Natur der Arbeit vernichtet, und die Arbeit, und mit ihr das Wesen der Persönlichkeit selbst, innerlich verkehrt. Somit ergibt sich denn hier aus der Verkehrung des Interesses ein Gegensatz der Interessen, der den Interessen der Einen zusagt, was denen der Andern widerspricht. Und da nun die ganze persönliche Welt mit Unterschieden erfüllt ist, in ihrem Leben auf Unterschieden beruht und durch die Unterschiede zur Entwicklung getrieben wird, so zeigt sich hier der Grund der Erscheinung, daß das ganze Leben zugleich von einem Gegensatz der Interessen erfüllt ist.

Allein es ist offenbar, daß dabei das Interesse des Einen nicht bloß von dem des Anderen verschieden ist, sondern vielmehr dasselbe damit aufhebt. Denn die Arbeit welche die Einen machen müssen, versagen ihnen die Anderen, und zwar nicht damit jene durch eigene Kraft weiter kommen, sondern vielmehr damit sie dieser stets in gleichem Grade untergeordnet bleiben. Daraus entsteht eine neue Gestalt der Dinge. Es wird nämlich jetzt das Interesse die letzteren treiben, sich gegen die Persönlichkeiten selbst zu wenden, welche jene geistigen Güter und Rechte besitzen, um nicht der geistigen Stellung ihr Recht, wohl aber den Inhabern ihre Stellung zu nehmen. Und anderseits werden dem entsprechend die Letzteren gezwungen werden, nicht mehr so sehr das sittliche Recht ihrer Stellung, als vielmehr ihr eigenes Recht auf dieselbe zu vertheidigen. Und so nun erzeugt das thatkräftige Interesse der Einzelnen dasjenige, was von jeher den Wendepunkt in der Geschichte der Völker und ihres geistigen Lebens gebildet hat, den persönlichen Gegensatz zwischen den in der geistigen Ordnung Uebergeordneten und den Untergeordneten; oder, indem wir die Ueberordnung als geistige Herrschaft bezeichneten, den persönlichen Gegensatz zwischen den Herrschenden und Beherrschten.

Ehe wir nun diesen, die ganze Lebensgeschichte der eigentlich weltgeschichtlichen Völker innerlich durchdringenden Gegensatz genauer darlegen, wird die Wichtigkeit der Sache es uns gestatten, mit einigen Bemerkungen etwas tiefer in das geistige Wesen desselben einzudringen.

Der erste Blick auf diejenigen Zustände nämlich, in welchen dieser Gegensatz nach den Gesetzen, die wir später darzulegen haben, zur Erscheinung kommt, zeigt uns, daß derselbe in der Regel eine so tiefe Innerlichkeit, eine so allgewaltige Theilnahme aller geheimsten Kräfte und Neigungen, und gewöhnlich auch eine so große individuelle Verbissenheit und Heftigkeit annimmt, daß die Herrschaft in ihrer äußerlichen Erscheinung nicht im Stande ist, diese Erscheinungen zu erklären. Man muß daher einen Schritt weiter gehen, und die Ergebnisse eines tieferen Eindringens demgemäß auch bei der Beurtheilung derjenigen confreten Zustände künftig vor dem geistigen Auge haben, welche durch diesen Gegensatz in der Geschichte der Völker entstanden sind.

Jene Herrschaft nämlich hat, wie wir im Anfange dieses letzten Theiles oben gezeigt haben, theils zu ihrer Voraussetzung, theils zu ihrer Folge und theils zu ihrem höchsten Ziele das gänzliche Aufgehen des Einzelnen in dem andern Einzelnen in Gehorsam, Hingebung und Verehrung. Es ist der ganze innere Mensch, der sich gleichsam selbst nicht mehr angehört, und der jetzt als willenloser Theil des Andern sich geistig dienend in der Lebenssphäre der andern, seines Herrschers bewegt; es ist die Verdoppelung des Einzellebens, die aber erst gegeben ist durch die Vernichtung eines andern persönlichen Einzellebens; es ist das Opfer der Persönlichkeit selbst, und zwar an die andere Persönlichkeit, das diese Herrschaft auf ihrer höchsten, feinsten geistigen Stufe fordert. Es ist das aber *mehr* als das Wesen der Persönlichkeit selber zu geben vermag, und geben darf; denn das Trachten darnach ist ein Streben nach der *göttlichen* Herrschaft über den Menschen, und *dieß* Gehorchen ist die Verkennung des Menschlichen in dem Herrscher. Hier daher, auf diesem Punkte tritt die Gefahr des geistigen Unrechts, der höhern Sünde gegen die sittliche Ordnung unter den Menschen ein; und sie wird begangen sowohl von Seite derer, welche diese göttliche Herrschaft über den innersten Kern unser selbst fordern, als von denen, welche dieß ihr Geheimstes und Heiligstes irgend einem Menschlichen hingeben. Es liegt aber dennoch etwas in der Natur des Menschen, welches ihn mit stiller Gewalt dahin treibt, nach diesem über seine Bestimmung hinausgehenden zu streben; denn es bietet ihm allerdings den *höchsten Genuß*, dessen der Mensch fähig ist, den Genuß, der in dieser Verzehrung der willenlos dienenden und dennoch gläubig liebenden

Persönlichkeit liegt. Und deßhalb sehen wir auf allen Punkten der Geschichte das Streben nach diesem Genusse und nach dieser Herrschaft dem Streben nach der organischen Herrschaft zur Seite gehen — den sittlichen Frevel neben dem sittlichen Recht und der sittlichen Ordnung.

Aber jenes sittliche Unrecht bleibt nicht unbestraft; es erzeugt vielmehr nach dem ewigen Gesetze, welches alle Dinge leitet, seine eigene Strafe und Lösung in sich selber. Denn zuerst zerstört es das wohlthuende Gefühl, welches das Bewußtseyn der Herrschaft und der höhern geistigen Stellung gibt, und gibt dem Herrscher statt dessen den Stolz, der sich allein für den Quell alles Eigenen hält, den Hochmuth, der das andere Gute neben sich verachtet, die Verblendung, welche die Gefahren nicht sieht, den Uebermuth, welche die eigenen Kräfte überschätzt, und endlich jene den Genuß selbst durch seine ewig gleichartige Wiederholung auflösende Trägheit, welche bereits das Höchste erreicht zu haben glaubt und deßhalb auf dem Standpunkte, der diese Herrschaft gibt, stehen bleibt. Durch diese Mächte des innersten Lebens verschwindet das wahre Glück, die Sättigung wird zur Uebersättigung, die Thatkraft fällt weg aus der Reihe der drei Grundbestände des persönlichen Lebens, und an ihre Stelle tritt die Schwäche des Einzelnen, verbunden mit der Auflösung des Ganzen. Aber auch der, der sich jener Herrschaft hingibt, in welcher man den Menschen mehr dient als Gott, wird bald ereilt von der Strafe seines sittlichen Unrechts. Ihn verläßt die Freudigkeit der Hingebung, aus der Demuth wird bei dem Schwachen Kraftlosigkeit, bei dem Starken Tücke; und wo nicht der ganze Mensch in Willenlosigkeit unter dem Herrn seines innersten Lebens untergeht, da erhält er sich nur innerlich lebendig durch die Verkehrung der Liebe in Haß gegen den Gewaltigen, der Freude an dem Eigenen in Neid gegen das Bessere. Alle diese Mächte des Bösen in uns sind wach; und die Zeit, in welcher sie zur Blüthe zu gelangen trachten, ist die, in welcher sich der persönliche Gegensatz zwischen Herrscher und Beherrschten entwickelt.

Daher nun, aus dieser Verbindung der innerlichen Welt mit der äußern Ordnung der geistigen Herrschaft entsteht jene Erscheinung, welche so viele Blätter der Geschichte auch der edelsten Völker füllt, jener tödtliche Grimm, jener furchtbare Haß der Beherrschten gegen ihre Herrscher, jene fieberhafte Anspannung des ganzen geistigen

Wesens des Menschen, sowie jener Gegensatz in irgend einer Weise zur Bethätigung kommt. Denn vor jenem Verfall in das höchste sittliche Unrecht schützt kein Maß der geistigen oder materiellen Entwicklung; die Richtungen nach jenen beiden Polen sind mit der Natur des Menschen absolut gegeben, und sie werden ewig bleiben. Sobald daher die äußern Bedingungen da sind, werden wir jenen Kampf unter allen Völkern entstehen sehen. Denn da, wo die Herrschaft zu einer Herrschaft über jenen Kern der Persönlichkeit zu werden trachtet, da erscheint der Kampf gegen diese Herrschaft stets als eine naturgemäße Anstrengung der Persönlichkeit als solcher, sich vor der höchsten Gefahr ihrer selbst, vor ihrer Vernichtung in dem geistigsten Hingeben zu schützen. Und deßhalb ist bei der Betrachtung aller gesellschaftlichen und auch rein geistigen Bewegungen das das Erste, worauf man zu sehen hat, ob dabei und in welchem Maße jene Art des Gegensatzes lebendig ist. Denn er ist es, der stets das Ziel des Kampfes und seine innere und äußere Ausdehnung bestimmen muß. Welches nun aber seine äußeren Bedingungen und seine äußeren Gestaltungen sind, das wird später gezeigt werden, wenn überhaupt das Aeußerliche erst in seiner Verbindung mit dem Innern dasteht.

Dieß nun ist der innere und geistige, aber freilich eben deßhalb auch wesentlich abstrakte Inhalt jener machtvollen Thatsache, die wir den Gegensatz zwischen Herrschern und Beherrschten genannt haben, und die in den verschiedensten Stadien des Lebens der Gemeinschaft sich ewig als dieselbe zeigt. Aber in der That erkennen wir in jenem sittlichen Unrecht doch nur eine Vertiefung der Unmöglichkeit, auf dieser Bahn zu der Verwirklichung derjenigen Harmonie zu gelangen, welche in dem Wesen der sittlichen Ordnung liegt. Im Gegentheil ist der Gegensatz selbst ein schärferer, die Unterwerfung eine unmöglichere, die Scheidung der Interessen eine schneidendere, ohne daß doch eine Lösung durch ein allgemeines Element des Lebens gegeben wäre. Aber Ordnung muß seyn, weil sie eine absolute Bedingung aller Entwicklung bildet; sie wird daher erzeugt, und wäre es selbst um den Preis der Wahrheit und der Freiheit. Und diese Erzeugung der letztern, untersten Form der Ordnung geht wiederum aus demselben Elemente hervor, welches eben die reine sittliche Harmonie gestört hat, das Einzelinteresse, das nach der Herrschaft sucht, und zwar bloß um ihrer selbst willen. Es ist aber nicht mehr das

Streben an sich, sondern es ist jetzt das Mittel dieses Strebens, welches der letztern, materiellen Form der Ordnung ihren Inhalt und dann freilich auch ihren Widerspruch gibt. Wenn nämlich das Individuum eine Herrschaft sucht, die nicht auf den inneren Bedingungen beruht, welches Mittel bleibt ihm dann, um jenes Streben zu verwirklichen? Offenbar nur Eins; und das ist die Unterwerfung durch äußere Mittel, die Gewalt. Unmittelbar, seiner inneren Natur nach und oft fast ohne sich dessen klar bewußt zu seyn, greift daher das Individuum zur Gewalt auf dem Punkte, wo die inneren Bedingungen der Herrschaft ihm fehlen und die Ordnung nach allen Seiten hin sich auflösen will, um vermöge dieser Gewalt eine Herrschaft herzustellen, welche der Geist über den Geist nicht hat erringen können. Und wie die Gewalt dient, die Herrschaft zu gewinnen, so dient sie gleichfalls, um die bestehende Herrschaft und ihre Ordnung gegen die Angriffe der Einzelnen zu schützen. Und es ist natürlich, daß diese Gewalt zuerst von dem Einzelnen gegen Einzelne, dann aber von den soeben dargelegten Verbindungen, der Gemeinde gegen Gemeinde, der Körperschaft gegen Körperschaft, der Gemeinde und der Körperschaft untereinander, und endlich von der ganzen Masse der Herrscher gegen die Beherrschten und umgekehrt ausgeübt werden wird. In der That ist dieß der Fall, wohin wir blicken, und das was wir den Krieg nennen, ist nichts anderes, als jener auf dem innersten Wesen der Persönlichkeit beruhende Drang nach Herrschaft, der sich durch die Gewalt der Waffen Bahn zu brechen sucht.

Aber freilich ist es zugleich klar, daß derjenige Zustand, oder diejenige Vertheilung der Herrschaft und der drei Rechte der geistigen Ordnung, welche auf der Gewalt beruht, einen tiefen, durch sich selbst unlösbaren Widerspruch enthält; denn es ist die Herrschaft des Aeußerlichen, des der Persönlichkeit Zufälligen, der reinen Gewalt über das geistige Leben. Und zwar nicht bloß über die drei geistigen Funktionen und über die drei ihnen angehörigen Rechte der Ehre, der Macht und des freien Einkommens, sondern zugleich über das Innerste des Menschen, das geheimste Leben seiner Persönlichkeit. Es empört sich aber dieß Ewige und höchste Menschliche in der Persönlichkeit gegen die Unterwerfung unter die rohe äußere Gewalt, und je lebendiger und umfassender es ist, desto entschiedener greift es selbst wieder zur Gewalt, das Aeußerste daran setzend und alles

Aeußerliche, Gut und Leben wagend, um sich von der innern Herrschaft jener Gewalt frei zu machen. Das sind die innern Kriege und Kämpfe, welche die Geschichte der Völker durchziehen, und die wir schon hier die gesellschaftlichen Kämpfe nennen können. Der gesellschaftliche Kampf ist der Schlußpunkt des gesellschaftlichen Gegensatzes; er ist allerdings stets ein Kampf der Verbindungen, Körperschaften und Klassen gegen einander, aber er ist auch ein Kampf jedes Einzelnen gegen den Einzelnen, und, weil in ihm das Höchste im Menschen gegen die äußere Macht ringt, zugleich ein endlos erbitterter, ein Kämpfen und Ringen geistiger Verzweiflung gegen äußerliche Uebermacht. Das ist sein Wesen in allen Zeiten gewesen und wird es bleiben; die Zeit eines solchen Kampfes ist die furchtbarste Zeit, die ein Volk zu durchleben hat; und auch im glücklichsten Falle ist sein Ende nicht ein Fortschritt, sondern nur die Eröffnung der Bahn, auf welcher der Fortschritt geschehen soll.

Auf diese Weise nun gelangen wir zu dem Inhalte eines Begriffes, dessen Namen man oft gebraucht, und der demnach von den meisten als etwas sehr Unklares betrachtet wird. Das ist der Begriff der Unfreiheit. Die Unfreiheit ist dem Obigen zu Folge derjenige Zustand, in welchem das Interesse der einen Klasse, zum Gegensatze mit der andern getrieben, die geistige Stellung und die geistige Arbeit der Unterworfenen durch äußere Gewalt denjenigen Bestimmungen unterworfen hat, welche die Ausschließlichkeit der Siegenden fordert; oder sächlicher ausgedrückt, der Zustand, in welchem durch äußere Gewalt die Herrschaft als eine ausschließliche hingestellt ist, und mithin jedes Einzelne aus der unterworfenen Klasse durch diese Gewalt von der Theilnahme an den drei Funktionen abgehalten wird. Insofern sich diese Gewalt nun auf den äußern Besitz und die äußere Theilnahme an jener Funktion bezieht, ohne weiter die innere geistige Thätigkeit und Entwicklung zu berücksichtigen, nennen wir sie die äußere Unfreiheit; und es ist klar, daß demnach die äußere Unfreiheit möglich ist, wo die Unterworfenen und Unfreien nicht bloß eine viel größere geistige Thätigkeit entwickeln, sondern auch viel höhere geistige Güter besitzen, so daß hier der Widerspruch der Unfreiheit in der Disharmonie der Vertheilung der geistigen Güter und der geistigen Berechtigung besteht, die nur durch die äußere Gewalt aufrecht gehalten wird. Insofern aber die Gewalt zugleich gegen die innere geistige Arbeit des Einzelnen geht, und mithin jene innere

Unterwerfung zu der äußerlichen hinzufügen will, nennen wir sie die innere Unfreiheit. Die äußere Unfreiheit ist daher die schwerer zu ertragende, die innere die verderblichere.

Dieß nun ist das Ziel des Sieges der Interessen über die höheren Gesetze der Ordnung; allein damit ist doch dieß Gebiet nicht abgeschlossen. Denn da sich auch das Interesse aus dem innersten Wesen der Persönlichkeit heraus als ein naturgemäßes und allgemeines entwickelt, so muß es eine nothwendige Funktion im gemeinsamen Leben haben; und diese kann nur in ihrem Verhältniß zu derjenigen der Arbeit bestimmt werden. In ihr aber liegt offenbar die höhere Bestimmung und Versöhnung der Widersprüche, welche das Interesse erzeugt: und dieß bleibt uns mithin nun darzulegen.

III. Das erhaltende und das bewegende Princip in der menschlichen Gemeinschaft.

Erst hier wird möglich, die beiden großen Principien, welche das ganze Leben aller Gemeinschaft durchdringen, jeden Einzelnen tausendmal in seinem Einzelleben bestimmen, und in der That durch ihr Maß und ihre Kraft der Gemeinschaft ihre rechte Gestalt geben. Diese beiden großen Principien sind das der Erhaltung und das der Bewegung.

Wenn wir nun die Erhaltung und Bewegung in ihrem Verhältniß zu dem bisher Dargestellten betrachten, so wird man das Wesen beider wohl im Allgemeinen so bestimmen können, daß das erhaltende Princip die im Individuum zum Bewußtseyn kommende sittliche Ordnung, das bewegende dagegen die im Individuum bewußt auftretende Entwicklung dieser sittlichen Ordnung ist; jedoch in der Weise, daß in beiden Beziehungen eine enge Verschmelzung mit der Natur und dem Inhalte des Interesses stattfindet.

Eben deßhalb sind Erhaltung und Bewegung in der menschlichen Gesellschaft auch ganz allgemein vorhanden, wenn auch natürlich je nach der Gestalt der Gesellschaftsordnung mit sehr verschiedenen Zielen und in sehr verschiedenen Graden. Sie bilden dadurch einen wesentlichen Theil des Gesammtlebens, und man hat in Anerkennung dieses Satzes beide nie ganz in der Untersuchung über dasselbe beseitigen, aber auch, da man die Natur des Interesses nicht kannte, sie auch nie ganz verstehen können.

Daß nun ein Erhaltendes und ein Bewegendes in allem Leben sey, und so auch in dem geistigen Leben der Menschen, das ist wohl so lange erkannt worden, als es überhaupt ein tieferes Erkennen des Menschlichen gegeben hat. Aber die eigentliche Wissenschaft hat diese Kräfte wenig oder gar nicht in ihren Kreis gezogen. Die Geschichte hat sie auf allen Punkten gefunden, die Erkenntniß aber hat ihrer fast nie zur eigentlichen Wissenschaft zu bedürfen geglaubt. Hätten wir daher nicht im Obigen die Voraussetzungen dieser Begriffe, so würde es nicht möglich seyn, hier von ihnen zu reden. Es wird aber ein Wesentliches gewonnen erscheinen, wenn es uns zugleich gelänge, im Folgenden die möglichst strenge wissenschaftliche Bestimmung derselben aufzustellen.

a) Das erhaltende Princip.

a) Das erhaltende Princip ist im Allgemeinen dasjenige, welches um der gegebenen Ordnung des geistigen Lebens willen die ihr zum Grunde liegende Vertheilung der gesellschaftlichen Güter vor der Aenderung, die der weniger begünstigte Einzelne wünschen könnte, schützt. Es erscheint daher zunächst als Ausdruck des Gesammtinteresses derer, welche gesellschaftliche Güter besitzen, gegenüber denjenigen, welche dieselben nicht besitzen, und deren Gesammtinteresse das bewegende Princip ausdrückt.

Auf den ersten Blick erscheint daher das erhaltende Princip als ein absolut negatives gegen die höchsten Interessen der Gesammtheit. Da nun aber die gesellschaftlichen Güter, die den Gegenstand jener Interessen bilden, nicht bloß aus der geistigen Funktion entstehen, sondern ihrerseits auch die Fähigkeit zur Vollziehung der letztern wieder erzeugen, so daß die Vollziehung der Funktion sich gleichsam selbst wieder erzeugt, so enthält das Princip der Erhaltung neben dem Interesse der Berechtigten jedesmal zugleich in dieser Fähigkeit selbst den Keim einer dauernden Ordnung des geistigen Lebens. Diese Ordnung aber ist für das Leben des Geistes ein unbedingt Nothwendiges; und so entsteht die große Macht des erhaltenden Princips eben darin, daß in ihm das persönliche Interesse mit dem höhern Bedürfniß nach einer geistigen Ordnung sich in der Weise verselbigt, daß die Befriedigung des erstern die Grundlage des letztern abgibt. Ohne diesen Inhalt würde das erhaltende Princip nur über schlechtere Menschen Gewalt haben, und selbst dann am

höchsten verwirklicht seyn, wenn die Gewalt am entscheidendsten herrscht. Es ist aber eine unbezweifelte Thatsache, daß das erhaltende Princip stets die edelsten Geister eines Volkes in sich vereint, und daß es gerade durch die höhere geistige Ausbildung sich veredelt und sich stärkt; es ist ganz gleichgültig gegen die Gewalt, und wirkt am stärksten gerade da, wo diese ihre Grenzen hat. Denn es ist dasselbe eben dadurch eine organische Macht, daß es das Interesse mit der Ordnung verbindet; und je reiner sich daher das geistige Leben eines Volkes darstellt, je weiter es sich von dem rohen Gegensatze und Kampfe um die Herrschaft entfernt, desto klarer tritt das erhaltende Princip an die Spitze der Ordnung. Es liegt demnach in diesem seinem Wesen, daß es in der Geschichte der Völker denselben Standpunkt einnimmt, den es im System hat, daß es nämlich mit seiner klaren und beruhigenden Herrschaft den Kämpfen zwischen Herrschern und Beherrschten, die mit den Waffen geführt werden, *folgt*, und daß es *in dem Maße mächtiger wird*, je höher die geistige Bildung eines Volkes steht. — Das alles nun kann natürlich nur dann verstanden werden, wenn man eben das erhaltende Princip in seinem obigen wahren Sinne, als die Verbindung des Interesses und der Ordnung, erfaßt.

Es muß daher niemanden irre machen, wenn in den Parteikämpfen das Sonderinteresse derjenigen nachgewiesen wird, welche dem erhaltenden Princip angehören. Es liegt das vielmehr ganz unzweifelhaft im Wesen und in der *höhern sittlichen Aufgabe* des erhaltenden Princips, das Sonderinteresse mit dem Bedürfniß der Ordnung zu verselbigen und mithin ein Sonderinteresse auch zu *entfalten*, und es ist nur ein Mangel an Einsicht oder an Wahrhaftigkeit, wenn man einen Vorwurf aus demjenigen machen will, was die Natur des Dinges selbst mit sich bringt.

Dafür aber ergibt sich nun zugleich aus dieser Natur auch derjenige Punkt, auf welchem dieß erhaltende Princip seine Wahrheit und seine sittliche Berechtigung verliert. Da die sittliche Wahrheit desselben, wie gesagt, eben darauf beruht, daß der Besitz der gesellschaftlichen Güter geistige Güter, durch diese ein sittliches Recht, und durch dieß Recht eine dauernde sittliche Ordnung erzeuge, so wird das Recht der Erhaltung da aufhören, wo die gesellschaftlichen Güter jene geistigen Güter und ihr Recht bei den Höhern eben *nicht* mehr erzeugen, sondern *lediglich* im Sonderinteresse des Einzelnen und

für den Genuß desselben verbraucht werden. Es liegt aber etwas im Menschen, das ihm unablässig zu verbieten sucht, die einmal erworbenen gesellschaftlichen Güter, die Ehre, das Einkommen und die Macht, bloß zu seinem Genuß zu verbrauchen, und das Recht auf den Besitz dieser Güter nicht aus geistigem Anrecht, sondern aus dem bloßen Besitz desselben herzuleiten; und unter allen Verhältnissen gehört auch bei dem edelsten Menschen viel dazu, daß er das, was er besitzt und worin er sich wohl fühlt, nicht als sein Eigen, sondern nur als ein bedingt ihm Verliehenes ansehe. Jede Ordnung des geistigen Lebens hat daher die beständige Neigung, aus der edlern Form des erhaltenden Princips in diese weniger edle überzugehen, und statt den durch das Einzelinteresse geschützten Besitz der gesellschaftlichen Güter für die höhern Zwecke der geistigen Ordnung, vielmehr diese geistige Ordnung für die Zwecke des Einzelbesitzes zu gebrauchen. Das ist die Umkehr des erhaltenden Princips, das Zurückfallen desselben in das eben bezeichnete Stadium der Herrschaft des Interesses; und dieses Zurückkehren, oder dieser Sieg des Sonderinteresses — sey es eines Standes, einer Klasse oder eines Einzelnen — über die geistige Ordnung nennt man den Rückschritt, die Reaktion. Der Rückschritt entsteht daher dadurch, daß von den beiden Elementen des erhaltenden Princips das eine, das Einzelinteresse, das andere, die sittliche Ordnung, sich unterwirft; und so innerlich wahr und berechtigt daher auch das erhaltende Princip ist, so unwahr und verderblich ist der Rückschritt und sein Princip. Und daher entsteht dann die absolut allgemeine, weil in der Natur des Geistes begründete Erscheinung, daß jeder Rückschritt sich selbst nicht bloß für das erhaltende Princip ausgibt, sondern daß derselbe seine reaktionären Forderungen als Forderungen eben derjenigen göttlichen Ordnung aufzustellen sucht, die für die Sonderinteressen der Reaktion gebraucht wird. Auf dieser, oft mit großer Klugheit eingeleiteten — denn das Interesse ist eben klug — Verwechslung und Verwirrung der Begriffe beruht der wichtigste Theil der Macht, welche die Reaktion überall besitzt; vermag irgend ein Volk oder ein Zustand nur erst diese Verwechslung zu bewältigen, und die Dinge objektiv zu betrachten, so ist damit der Regel nach auch die Herrschaft des Rückschritts gebrochen.

Bei dieser, die ganze Weltgeschichte durchziehenden Verschmelzung des erhaltenden und des rückschreitenden Princips, die ihrer Natur

nach eben so innig mit einander verbunden sind, wie die allgemeine Ordnung und das Einzelinteresse, kömmt es nun wesentlich darauf an, das unterscheidende Merkmal zwischen Erhaltung und Rückschritt zu finden. Und dieß liegt nun darin, daß das erhaltende Princip die Entwicklung der geistigen Güter und des mit ihnen gegebenen Anrechts auf die gesellschaftlichen auch bei anderen als bei den gesellschaftlich Berechtigten fordert, da ihm das Recht der Besitzer nicht das Princip, sondern die Consequenz der Vertheilung jener Güter ist, während das rückschreitende Princip diese Entwicklung erst zum Stillstande bringt, und dann zurück drängt — daher eben sein Namen — damit ein geistiges Anrecht auf die gesellschaftlichen Güter bei anderen nicht entstehe. Oder, in den allgemein bekannten Ausdrücken zusammengefaßt, das erhaltende Princip wirkt mit aller Kraft auf den Fortschritt der allgemeinen geistigen Bildung, das rückschreitende dagegen zieht, unter dem Vorwande der göttlichen Ordnung, dieser Bildung des Volkes bestimmte, und je schärfer es selbst entwickelt ist, auch desto schärfer bezeichnete Grenzen. Dieß ist das einzige absolute und stichhaltige Criterium zwischen Erhaltung und Rückschritt; und es wird nunmehr klar seyn, weßhalb schon im Geiste dieses Criteriums das erhaltende Princip ein segensreiches, das rückschreitende dagegen ein verderbliches ist.

Und mit diesen ihren Tendenzen durchziehen nun jene beiden Principien die ganze Weltgeschichte, beide ewig dauernd, ewig lebendig, ewig stark; denn beide sind, wie das Gute und das Böse, nur zwei Seiten derselben Sache, zwei Funktionen desselben Organs. Nie werden beide aufhören, thätig zu seyn, und nie werden die Menschen aufhören, beide mit einander zu verwechseln; die einen aus Interesse, um dem Rückschritte die sittliche Weihe der Erhaltung zu geben, die anderen aus Mangel an Einsicht, und noch andere aus gleichem Haß gegen beide, weil beide ihnen gleich sehr entgegentreten. Denn nicht die Willkür oder die Schlechtigkeit der Menschen, sondern die menschliche Natur selbst hat beides in uns hinein gelegt, und in dem was wir für oder gegen jene Principien thun, sind nicht so sehr unsere einzelnen Ueberlegungen, als vielmehr wir selbst, das von uns Ununterscheidbare, lebendig. Und eben deßhalb erhebt uns am Ende nur Eins über den tiefen Widerspruch, der in jener Doppelnatur liegt, das ist der Blick zu dem Göttlichen selbst, vor dem alle menschlichen Interessen verschwinden, und die in ihrer Liebe das Opfer des

Eigensten für das Allgemeine, der Begrenzten für den ewigen Zweck mit jener tiefen Harmonie belohnt, die dem der sie kennt, schon hier ein unendlicher Lohn für kurz währende Mühe erscheint.

Es liegt aber darin der Grund jener allgemeinen und bedeutsamen Erscheinung, daß bei allen Zuständen, Klassen und Personen, in denen das edlere erhaltende Princip lebendig ist, zugleich das religiöse Gefühl wach und stark ist. Denn es wird jetzt klar seyn, daß eben das religiöse Gefühl das einzige wahre Gegengewicht dagegen ist, daß die gesellschaftlich Mächtigen nicht der Herrschaft ihres Sonderinteresses verfallen und den Rückschritt Herr werden lassen; wie andererseits das Hinwenden auf das Unendliche den Geist über das Gefühl der Endlichkeit — das was allen Klassen am Ende gemein ist — allein erhebt, und in seiner Unerreichbarkeit die Unterschiede des wirklichen Menschen auch für den Niedrigstehenden verschwinden läßt.

Aber andererseits liegt es nicht minder nahe, dieß Gefühl auch da zur Schau zu tragen, wo die Interessen statt der Erhaltung herrschen; denn gerade hier schützt zuletzt nur der Glaube an die Göttlichkeit der gegebenen Ordnung und ihres Rechtes vor den Gedanken bei den Beherrschten, daß ihre Unterwerfung unter die geistige Knechtschaft nicht bloß für sie ein Unglück, sondern auch für die Herrscher ein sittliches Unrecht sey. Und somit erklärt sich für die zweite Erscheinung, die der eben bemerkten gleichfalls aufs Engste verwandt und dennoch ihr aufs Aeußerste entgegengesetzt ist, daß in dem Grade, in welchem die geistige Unfreiheit sich bestimmter ausprägt, auch der Glaube eine immer entschiedenere Herrschaft über den Gedanken annimmt. Auch diese Erscheinung geht, wie wir sehen werden, durch die ganze Weltgeschichte; aber während jene die Religion und die Liebe an die Spitze ihres Gottesbewußtseyns stellt, stellt diese vielmehr die Kirche und den Glauben an die Spitze; jene sucht ihre Wahrheit in der That, diese in der Form; jene ist mächtig nach Innen, diese aber nach Außen; und deßhalb sind beide eben so bestimmt geschiedene Feinde und bekämpfen sich durch die ganze Weltgeschichte hindurch in den verschiedensten Formen, wie es das wahrhaft conservative und das wahrhaft reaktionäre Element thun.

Dieß nun ist, wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, der Inhalt dessen, was wir das Princip der Erhaltung genannt haben. Es ist dasselbe mithin nicht etwa ein Einfaches, sondern es löst sich vielmehr bei genauerer Betrachtung in einen Organismus

mächtiger Kräfte aus, die sich gegenseitig bestimmen und erklären. Und wer daher von dem conservativen Princip spricht, der sollte sich, wenn er ernst redet, stets Rechenschaft von diesem reichen Inhalt seines kurzen Ausdruckes ablegen. Es würde das große Irrthümer verhindern und große Wahrhaftigkeit verbreiten.

Dasselbe aber, was wir hier von dem Erhaltenden im Geistigen Leben sagen, gilt nun in entsprechender Weise von dem Bewegenden.

b) Das bewegende Princip.

Während das erhaltende Princip um der geistigen Ordnung willen die gegebene Vertheilung der gesellschaftlichen Güter und die ihr entsprechenden Interessen schützt, ist es das Wesen des bewegenden Princips um der neuen Vertheilung willen die gegebene Ordnung des geistigen Lebens anzugreifen.

Die sittliche Bedeutung des bewegenden Princips ist nicht minder einfach als die des erhaltenden. Da die Bestimmung jedes Einzelnen, als eine an sich unendliche, in der Wirklichkeit stets über die gegebene Entwicklung desselben hinaus geht, so ist jedes bestimmte Maß der geistigen und demnach auch der gesellschaftlichen Güter, wie die gegebene Ordnung des Lebens sie enthält, ein Widerspruch, die absolute Ordnung wäre der absolute Widerspruch, der Tod. Es sucht daher jenes in dem Einzelnen liegende Unendliche einen selbstständigen Ausdruck, um das Lebendige in der gegebenen Ordnung zu erhalten; und diesen Ausdruck bietet eben das Princip der Bewegung. In ihm wird auf diese Weise das Interesse derer, welche die gesellschaftlichen Güter nicht besitzen, mit der zweiten Bedingung des geistigen Lebens, der durch die Arbeit selbstthätig gewonnenen Entwicklung des Einzelnen, auf das Engste verflochten, und das ist die wahre Macht und die wahre sittliche Aufgabe des bewegenden Princips. Denn es setzt als Bedingung für seine Geltung, daß die Aenderung der Ordnung diejenige Vertheilung der geistigen Güter zum Zweck und zur Voraussetzung haben solle, die nach dem Begriffe der geistigen Ordnung auch wirklich Zweck und Voraussetzung derselben sind. Das ist die sittliche Berechtigung dieses Princips, und eben nur diese erklärt es, wie die ausgezeichnetsten Geister aller Nationen stets diesem Principe gehuldigt und gefordert haben, daß die Gesammtordnung des geistigen Lebens selbst vor allem der Ausdruck gerade dieses Princips seyn müsse, während die Einsichtigsten zu allen Zeiten in

seiner Verwirklichung die höchste Sicherheit des geistigen Lebens deßhalb erkannten, weil es die Interessen der gesellschaftlich Nichtbesitzenden, und damit der größeren Masse, mit dem Princip der bestehenden Ordnung verbindet.

Auch hier nun liegt in diesem Wesen des bewegenden Princips die Grenze seiner sittlichen Wahrheit und Berechtigung. Es wird da ein unwahres, wo es die gegebene geistige Ordnung ändern will, bloß damit durch eine neue Vertheilung der gesellschaftlichen Güter das Interesse der Einzelnen, hier also des gesellschaftlich Nichtbesitzenden, ohne Rücksicht auf die geistige Ordnung und ihre Functionen befriedigt werde; wo also die Bewegung oder die rein geistige Lebenskraft, aus einem Elemente des geistigen Lebens zu einem Mittel für Sonderinteressen herabsinkt. Da wo dieß geschieht, ändert sich die Natur der Bewegung und aus dem Fortschritt wird die Umwälzung. Wie aber der Rückschritt seine Forderungen als Ausflüsse der göttlichen Ordnung, die nur durch den Glauben erkannt werden kann, darzustellen trachtet, so versucht er die Umwälzung, das was sie als Princip aufstellt auf die höchsten Grundlagen der Wissenschaft zurückzuführen; und so erklärt es sich, daß die Umwälzung die reine sittliche Aufgabe des Denkens und Erkennens genau in derselben Weise mißbraucht, wie der Rückschritt die unerforschlichen Wahrheiten der Religion und die Macht des unmittelbaren Glaubens.

Neben der Bewegung tritt daher in durchaus naturgemäßer Weise die Tendenz der Umwälzung auf, jene begleitend, sie verdunkelnd, ihre einzige Krankheit, ihre einzige Gefahr. Siegt sie, so wird aus der Bewegung nicht minder ein Stillstand, als aus der Erhaltung durch den Sieg des Rückschrittes. Doch wird die Ordnung bei diesem Siege nicht starr wie bei jenem und das Leben erstirbt nicht in der Form und Formel in allen göttlichen und menschlichen Dingen, sondern da die Vertheilung der gesellschaftlichen Güter hier nur für den Einzelnen und nicht für die Ordnung geschieht, so löst sich eben die letztere auf, und der Tod des Geistigen ist hier der Tod durch Auflösung. Der Tod durch Erstarrung aber sowohl als der durch Auflösung sind beides keineswegs bloß abstrakte Gedankendinge, sondern sie sind geschichtliche Thatsachen, ja diejenigen Thatsachen, welche Jahrtausende hindurch, wie wir sehen werden, allein den Inhalt der Geschichte ganzer Völker und Welttheile gebildet haben. In der That, nicht logische Systeme sind es,

um die es sich hier handelt, sondern es ist der lebendige Organismus des wirklichen Geistes der Menschheit, den wir zu erfassen streben. Und nur dieser Weg führt uns zu diesem Ziele.

So nun bietet das Leben des Geistes einen wunderbar reichen Anblick in einander greifender Kräfte und Gegensätze, die sich von einander gleichsam organisch ablösen und sich gliedern, mit eigener Bewegung begabt, eigenen Zielen folgend, und in beständiger Neigung, in dem Unwahren das Wahrhaftige, in dem Niederen das Höhere, in dem Unsittlichen das Freie und Sittliche zu tödten. Demnach haben alle Eins gemein, das ist, daß sie alle mit gleicher Nothwendigkeit und Einfachheit aus dem Wesen der Persönlichkeit und ihres Lebens folgen. Das was wir das Leben nennen, ist jetzt nicht mehr ein Unbestimmtes, an dieser oder jener Erscheinung erkanntes und durch sie daseyendes; sondern es ist nunmehr die Gesammtheit aller dieser Momente, Kräfte und Gegensätze zugleich, die organisch durch einander erzeugt, bewegt und geleitet werden. Das ist der Begriff des geistigen Lebens der Persönlichkeit, und derjenige Begriff zugleich, der allein der Wissenschaft der Gesellschaft zum Grunde gelegt werden kann. Die Feststellung dieses Begriffes aber ist die Lösung unserer ersten Aufgabe; jetzt können wir weiter gehen.

Es folgen aber aus diesem Begriffe des Lebens zwei Gesetze desselben, die für die folgenden Untersuchungen zum Grunde gelegt werden müssen, weil sie auch das materielle Gebiet beherrschen.

Bilden nämlich alle jene Begriffe und Kräfte das Leben, so ist es klar, daß jedes Leben nach der vollen Entwicklung aller dieser Momente zugleich streben muß, und daß mithin jede geschichtliche Epoche und jedes Volk um so höher steht, je mehr sie alle jene organischen Bestandtheile des Lebens in sich vollständig und harmonisch ausgebildet haben. Kein besonderer Zustand des Lebens ist daher der beste, sondern der beste, das höchste Ziel der Geschichte ist ein Zustand, der alle einzelnen Zustände in sich enthält. Und wie sich dieß wiederum auch in der concreten Welt bethätigt, wird sich unten zeigen. Dieß Gesetz nun möchten wir das Gesetz des Lebens für die geistige Gemeinschaft nennen.

Und da nun das Leben, wie gesagt, seinem Begriffe nach alle Elemente enthält und zur vollen harmonischen Entwicklung bringen will, so folgt, daß ein Leben, dem entweder Eins dieser Elemente fehlt, oder in welchem Eins dieser Elemente durch die übrigen gänzlich unterdrückt wird, nothwendig an diesem Mangel krankt, und eben so nothwendig an demselben stirbt, wenn ihm nicht abgeholfen wird. Und dieß Naturgesetz möchten wir das Gesetz der Krankheit oder des Todes für die geistige Gemeinschaft nennen.

Vergleicht man nun beide Gesetze, und hält man sie in ihrer Wechselwirkung zusammen, so folgen einige andere Sätze, die schon hier einen Blick in den Kern der wechselnden Geschichte thun lassen.

Der Uebergang von Einem Zustande zum anderen ist demnach die Entwicklung eines, bisher nur im Keime vorhandenen Elementes, und das einzig wahre Verständniß der Geschichte ist dasjenige, welches diesen Keim und seine Entwicklung zu bezeichnen weiß; jeder Zustand der Geschichte ist ein Verhalten dieser Lebenselemente zu einander, und nur durch sie aus der künstlerischen Nachschöpfung in das Gebiet der Erkenntniß hinüber zu führen; und der Wechsel der Völker, die Dauer und die Macht ihrer Herrschaft und ihr Tod ist nichts anderes als die äußere Erscheinung der inneren Thatsache, daß den untergehenden Völkern Eins jener geistigen Organe gefehlt, durch dessen Ausbildung das ihnen folgende sein Herr ward; das aber wird fortgehen, bis dasjenige Volk erstanden seyn wird, das alle jene Elemente des geistigen Lebens, die die Darstellung zwar nach einander erfassen, die aber die Erkenntniß sich als gleichzeitig wirkende zur Anschauung bringen muß, in sich zur vollen thatkräftigen Entfaltung auszutragen vermag.

Es gehört dazu das Außerordentliche. Welches aber von den gegenwärtigen Völkern der Welt von sich selbst redet, und die Völker thun dieß wie die Menschen, das möge sich fragen, ob es in sich die Kraft fühlt, diese Aufgabe zu lösen.

Alles dieß nun, was bis zu diesem Punkte untersucht und aufgestellt ist, ruht nun noch in der rein geistigen Welt. Es ist allerdings

ein großartiger aber auch ein durchaus abstrakter Organismus, den das ethische Leben der Gemeinschaft uns hier zeigt. Jetzt wird es darauf ankommen, nunmehr auch den materiellen Boden auf dem diese geistige Welt umhergeht und mit dessen Kräften und Ordnungen sie sich erfüllt und verschmilzt, zunächst für sich zu betrachten, um dann zur wirklichen Verbindung beider überzugehen.

Zweites Buch.

Der Besitz die materielle Grundlage der Gesellschaft.

Die Natur des Besitzes.

Warum hinterläßt die Beobachtung und Darstellung jener geistigen Welt, die wir so eben beendet haben, ein Gefühl der Unbestimmtheit und Leere in uns, auch wenn wir mit all den einzelnen Sätzen und Forderungen übereinstimmen, aus denen die Wissenschaft sie aufbaut?

Ganz offenbar deßhalb, weil im Grunde alles, was bisher von uns hier in dieser Beziehung gesagt worden ist und was künftig je über die reine Gedankenwelt gesagt werden wird, im Allgemeinen von jedem Einzelnen unter den Menschen gilt. Und das muß es ja, um wahr zu seyn. Denn es ist wahr, weil es aus dem Begriffe des Menschen folgt, der Begriff aber kommt jedem zu. Das nun aber, was wir doch als letztes Ziel suchen, ist das wirkliche Leben und sein Verständniß. Im wirklichen Leben aber gehört dem Einzelnen nicht die Gesammtheit jener Elemente; er ist vielmehr ein ganz bestimmter, besonderer, ja je weiter er in dieser seiner Besonderung ist, desto mehr wissen wir ihn überhaupt zu schätzen. Für ihn als begrifflichen Menschen mag daher jenes Gesagte gelten. Für ihn als Wirklichen gilt es nicht, oder genauer, reicht es nicht aus. Und doch ist es eben der Einzelne in dieser seiner besonderen Wirklichkeit, den der Einzelne kennen und verstehen will. Und weil die abstracte Erkenntniß des Allgemeinen diesen Inhalt nicht hat, erfüllt sie uns unbefriedigend, gleichsam nur zur Hälfte. Diese Hälfte nun, das Verständniß des eigenen Wesens erfüllt freilich auch nur

sie; jetzt aber kommt es darauf an, die andere, zweite Hälfte des menschlichen Daseyns zum Verständniß zu bringen.

Wenn es nämlich unbezweifelt ist, daß bei der Beschränktheit und Kürze des menschlichen Lebens eine jede Aufgabe von ihm nur dann gelöst werden kann, wenn er ihr das Streben nach der Lösung anderer, gleichfalls in seiner Natur liegender zum Opfer bringt, so muß es offenbar für die Gesammtheit der Menschen eine allgemeine Gewalt geben, welche diese Hinführung des Einzelnen auf eine besondere Lebensaufgabe auch in der geistigen Welt übernimmt. Und zwar muß diese Gewalt, wenn sie nicht in ihrer Herrschaft über die Bestimmung des Einzelnen ihm seine Freiheit gänzlich nehmen soll, zugleich ihm ein gewisses Maß selbstthätiger Einwirkung lassen; und endlich muß sie, da am Ende diese Besonderung des Lebens der Einzelnen doch nicht Selbstzweck, sondern die Mittel für ein höheres Ziel ist, etwas Organisches seyn, damit die unendliche Verschiedenheit der Besonderungen unter den Einzelnen, die sie hervorbringt, eine großartige und einheitliche Wirkung im Leben des menschlichen Geistes habe. Oder kurz, wenn die rein geistige Welt, von der wir bisher geredet, nur ausreicht, um das Leben des Ganzen in dem einzelnen Menschen uns zur Anschauung zu bringen, so muß die andere, die äußere Welt ein organisch wirkendes Element enthalten, durch welches wir das geistige Leben des Einzelnen theils für sich, theils in seinem Verhältniß zum Ganzen zur Erkenntniß bringen.

Dieses zweite organische Element, welches auf diese Weise die Erfüllung des geistigen Lebens mit dem wirklichen und äußerlich Bestimmten enthält, ist nun der Besitz.

Bei der großen Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks wird es ohne Zweifel zuerst nothwendig seyn, sich über seinen Sinn überhaupt zu verständigen. Denn der Besitz ist nicht eigentlich ein ganz neues und selbstständiges, sondern er ist vielmehr eine sehr bekannte Thatsache, aber aufgefaßt von einer bisher wenig gekannten und gar nicht wissenschaftlich untersuchten Seite.

Schon in den ersten griechischen Philosophien scheint man darüber einig gewesen zu seyn, daß die wirthschaftlichen Güter vom höchsten Einfluß auf das ganze geistige und politische Leben der Menschen seyen. Wir finden darüber beim Aristoteles Bemerkungen, die für alle Zeiten ihre tiefe Wahrheit behalten werden. Und so wenig wie

jenem Weisen ist es auch später wohl irgend jemand zweifelhaft gewesen, daß jene wirthschaftlichen Verhältnisse von höchster Bedeutung für den Einzelnen wie für das Ganze sind. Es kommt nur darauf an, ihnen zunächst ihren klaren Begriff zu geben, auf dessen Grundlage die Untersuchung weiter gehen kann.

Dieß nun, glauben wir, ergibt sich am deutlichsten, wenn wir sagen, daß wir diese wirthschaftlichen Güter das Vermögen nennen, insofern sie der wirthschaftlichen Ordnung unter den Menschen zum Grunde liegen, Eigenthum, insofern sie die Grundlage der rechtlichen Ordnung sind, Besitz aber heißen wir sie, wenn sie als eine Macht für die Ordnung des geistigen Lebens anerkannt werden.

Der Besitz als Gegenstand unserer Wissenschaft kommt uns daher nicht als eine unbekannte oder unvorbereitete Potenz des Lebens entgegen. Im Gegentheil ist er in der Güterlehre bereits ein vollständiger Organismus, den wir in der Volkswirthschaft arbeiten sehen. Und wenn man daher von einem Einfluß des Besitzes auf das geistige Leben überhaupt redet, so muß man zuerst festhalten, daß man dann nicht zwei einfache Grundbestände mit einander in Beziehung bringt, sondern daß es sich vielmehr um die innige und lebendige Verbindung zweier vollständig ausgebildeten und mit eigenem Leben begabten Organismen handelt. Darauf beruht der unendliche Reichthum dieses Gebietes, von dem wir nur die Hauptumrisse mittheilen können.

Die eigentliche Quelle der Macht nun, welche das Vermögen über den geistigen Menschen hat, liegt gerade in dem Punkte, in welchem es sich am wesentlichsten von dem Geistigen überhaupt scheidet. Das ist die auf absolut allen Punkten des Wirthschaftlichen sich wiederholende enge Begrenzung, die Bestimmtheit und das scharf gemessene Maß des Natürlichen, das eben vermöge des Gutes in das Leben des Menschen hineingetragen wird. Weil wir Menschen eben dieser Begrenzung nicht entbehren können, können wir des Besitzes nicht entbehren. Und dieses Begrenzende und Bestimmende, an ein Einzelnes Bindende und Besondernde macht eben, indem es aus dem äußeren Leben des Menschen in das Innere hineingreift und den allgemeinen Anlagen des Menschen einen bestimmten Inhalt, seinen allgemeinen geistigen Kräften einen bestimmten Zweck, und seinen Tugenden ein bestimmtes Feld bietet, aus dem Vermögen den Besitz. Es kann daher jene Forderung, die wir oben aussprachen,

die Rückführung des an sich allgemeinen Geistes auf ein wirkliches Daseyn, die Herstellung der **Wirklichkeit** des Lebens aus dem bloßen Begriff desselben, nur durch den Besitz vollzogen werden. Das ist seine Aufgabe und seine Stellung in Wissenschaft und Leben. Und zwar gilt dieß sowohl im Allgemeinen von der Menschheit überhaupt, als im Einzelnen von dem Individuum.

Daraus dann folgt, daß von dem Inhalt des ersten Abschnittes, aus der rein geistigen, durch das abstrakte Wesen des inneren Menschen gegebenen Welt nur dadurch weiter zu kommen ist, daß man den Besitz und seine Gewalt mit jener rein sittlichen Ordnung in lebendige Verbindung bringt. Gewiß würde es falsch seyn, jene geistige Welt nicht nach allen Seiten hin mit allem Ernste zu erforschen; aber eben so falsch ist es, jenen eigenthümlichen Proceß zu übersehen, durch den sich der Organismus der Güterwelt mit dem des geistigen Lebens verbindet. Und wenn man sich das Bild der Güterwelt, wie wir es früher dargelegt haben, einerseits, und das Bild der geistigen Welt, wie es so eben wieder gegeben ist, vergegenwärtigt, so wird es uns leicht klar werden, daß erst die Verbindung beider das Leben des Menschen auf seinem höchsten Punkte erfassen wird.

Wenn daher oft genug der Wissenschaft des wirklichen Lebens, möge man sie nun Rechtsphilosophie, oder Ethik, oder Staatswissenschaft nennen, der Vorwurf gemacht wird, daß sie unpraktisch, der Wirklichkeit entfrembet sey, so können wir diesen Vorwurf nicht abweisen. Er ist vollkommen gerecht, und die Zeit dürfte vorüber seyn, in der man in dieser Art von Arbeiten die Erschöpfung der Wissenschaft erkannte, wie wir denn das schon früher ausgesprochen haben. Es ist im Gegentheil durchaus nothwendig, uns von dieser einseitigen Auffassung endlich loszumachen, und die Aufgabe der Wissenschaft vom Leben in der Erkenntniß der organischen Wechselwirkung zu suchen, in der sich die rein geistige oder sittliche Welt mit der Welt des Besitzes begegnet. Es ist klar, daß unsere Erkenntniß damit ein ganz neues und unendlich reiches Feld betritt; aber es liegt in der menschlichen Natur, daß dieß nur unter vielem Widerstreben und sehr langsam geschehen wird. Indeß geschehen wird es; und erst wenn es geschehen ist, wird die Wissenschaft aus ihrer Entfremdung heraus und dem wirklichen Leben wieder innerlich näher treten. — Die erste Bedingung dafür aber ist, daß wir den Besitz in seiner

Eigenthümlichkeit von der geistigen Ordnung scheiden und ihn dieser entgegenstellen. Und das ist unsere erste Aufgabe.

Diese Unterscheidung und das allgemeine Zusammenhalten des Besitzes mit jener geistigen Welt in ihren Elementen und Bewegungen ist nun, meinen wir, bereits seit einiger Zeit anerkannt. Allein es bleibt jetzt ein zweites und weiteres übrig. Es genügt eben nicht, von dem Besitz im Allgemeinen und seinem Verhältniß zur geistigen Welt zu reden. Es enthält vielmehr der Besitz selbst verschiedene Elemente, mit denen er auf diese geistige Welt in verschiedener Weise wirkt. Das, worauf es ankommt, ist daher, ihn in dieser, auf der Besonderheit jener Momente beruhenden organischen Wirksamkeit sich zur Erkenntniß zu bringen. Und dieß ist unsere zweite Aufgabe.

I. Der eigentliche Besitz.

Denken wir uns den eigentlichen Besitz als getrennt von der Arbeit in seiner Beziehung zum Geiste des Menschen und dessen Leben, so ist es auf den ersten Blick klar, daß derselbe auch noch in dieser Trennung wiederum sehr bestimmt unterscheidbare Momente an sich hat, welche erst als unterschieden die besonderen Einflüsse des Besitzes selbst erklären. Offenbar nämlich hat das Besitzen als solches, ganz abgesehen von dem Maß und der Art dessen, was man besitzt, einen gewissen Einfluß auf den Menschen. Zweitens aber ist es für diesen Einfluß selbst durchaus nicht gleichgültig, wie viel der Einzelne besitzt oder wie wenig. Und endlich ist es unzweifelhaft, daß nicht bloß das Maß, sondern auch die Art des Besitzes von großer Bedeutung ist.

Wenn man daher dem Besitze in das Gebiet hinein folgen will, in welchem er aus der abstrakt oder ideal gegebenen geistigen Ordnung die Wirklichkeit des geistigen Gesammtlebens erzeugt, so muß man den Besitz an sich mit seinem Gegensatze des Nichtbesitzes, das Maß des Besitzes und die Art desselben unterscheiden.

A. Der Besitz an sich.

Alles dasjenige, was wir bisher über den Besitz überhaupt gesagt haben, drängt sich gleichsam zusammen in diesen ersten Punkt,

den Besitz an sich oder das Besitzen als solches. Denn es ist das Besitzen, das allein allen Formen, Arten und Maßen des Besitzes gemeinsam ist; es ist dasselbe ein ganz Wesentliches für den Menschen überhaupt; es begleitet ihn als Menschen, zu allen Zeiten, bei allen Völkern, in allen Zuständen. Es gehört daher dem Wesen des Menschen selbst; und es liegt nahe zu erkennen, daß etwas so sehr Wesentliches auch eine ganz allgemeine, höhere Bestimmung hat.

In der That zeigt sich die Bedeutung des Besitzes sogleich, wenn man denselben in seinem Einflusse genauer betrachtet.

1) Aller Besitz nämlich ist zunächst ein Theil der natürlichen Welt, der dem persönlichen Leben unterworfen ist, und deßhalb ist jeder Besitz ein besonderer, ein individueller. Wenn es nun klar ist, daß der Besitz die Bedingung der äußerlichen Existenz, und mithin dadurch auch die Bedingung des geistigen Lebens bildet, so erkennt man, daß der wirkliche, das ist eben der einzelne Besitz dieser seiner Natur nach die erste und natürliche Grundlage für die besondere oder individuelle geistige Entwicklung abgibt. Es ist eine gewiß unbezweifelte Thatsache, daß sich niemand dem Einflusse nicht etwa des Besitzes überhaupt, sondern vielmehr eben seines eigenen Besitzes entzieht. Denn unter allen Dingen ist er es, der uns am unmittelbarsten von Kindheit an umgibt, uns die Voraussetzung unserer Bildung, unseres Fortkommens, unserer ganzen Zukunft gibt, der unsere Wünsche regelt, unsere Arbeiten und Gedanken leitet und mit uns so innig verschmilzt, daß sein Verlust, obwohl er ja doch nur ein uns Aeußerliches ist, dennoch als ein wesentlicher Mangel in unserem ganzen Leben schmerzlich gefühlt wird. Es ist weder möglich, sich durch Stoicismus über diesen Eindruck zu erheben, noch auch wäre es gut, wenn es möglich wäre. Denn es ist vielmehr offenbar, daß jene Besonderheit und Individualität des Besitzes die geistige Bestimmung hat, aus dem Menschen an sich einen wirklichen, individuellen, einen Theil der äußerlichen Welt mit sich, seiner Lebenskraft, seiner That, seinem Willen, seinem Lieben und Genießen erfüllenden, individuellen Menschen zu machen. Das thut der Einzelbesitz, und das thut in der That nur er. Und darum ist diese Verbindung zwischen dem Menschen an sich und seinem Besitze so eng, daß wir überall den rein geistigen Menschen nirgends zu finden im Stande sind. Jeder Mensch ist, was er ist, wesentlich vermöge seines Besitzes; der Besitz, den er hat, ist der Körper

seiner geistigen Individualität, und wo der Geist diesen Körper verliert, da ist, wo die übrigen Momente nicht stark genug sind, ihn wieder zu gewinnen, die Individualität selbst eine gebrochene. Hundert Beispiele aus dem wirklichen Leben bestätigen dieß; es ist dieß innige Verhältniß zwischen Besitz und Individualität der Kern des ganzen Einflusses des Besitzes auf den Menschen überhaupt. Man kann sagen, daß alles Folgende gewissermaßen nur die weitere Ausführung dieses Satzes ist.

Daher denn liegen zwei Erscheinungen des täglichen Lebens so tief in der Natur des Menschen begründet, daß man die Menschheit selbst auflösen würde, wenn man jene vernichtete. Die erste ist, daß jeder Mensch nach Besitz strebt. Das bedeutet aber jetzt etwas anderes, als die Thatsache, daß jeder Mensch nach Vermögen strebt. Denn er strebt nach Besitz um innerer Zwecke willen; das Streben nach Besitz ist die äußere Erfüllung und Begründung seines individuellen Lebens, und nur das gänzliche Mißverstehen des geistigen Inhalts des Besitzes hat das Streben nach dem letzteren unbedingt verurtheilen oder es mit seinen Ausartungen verwechseln können. Das Streben nach Besitz ist vielmehr die Grundlage des Strebens nach individueller Kräftigung; es ist nicht nothwendig, daß diese immer dem Besitze folgt, aber es ist gewiß, daß die individuelle Entwicklung erst mit dem individuellen Besitze und seiner Entwicklung im Volksleben beginnt.

Dieser Erscheinung correspondirt die zweite, daß die Menschen immer den Besitzenden höher achten als den Nichtbesitzenden. Es ist reine Illusion zu glauben, daß dieß je anders werden könne, und reine Beschränktheit anzunehmen, daß dieß etwas an sich Verkehrtes sey. Es ist schon an sich ganz unmöglich, daß der Mensch nicht bei anderen achten sollte, was er für sich selbst erstrebt; es ist undenkbar, daß wenn der Besitz eine Macht für den Menschen ist, der Besitzer nicht ein Mächtigerer unter den Nichtbesitzern seyn sollte. Die Thatsache, daß dem so ist, wird gewiß keiner bestreiten; aber es ist klar, daß dem auch so seyn muß; denn es liegt das im Wesen des Lebens, und es ist Thorheit zu bekämpfen, was richtig verstanden eine Bedingung des Ganzen ist.

Auch diese beiden Sätze oder Erscheinungen sind nun hier, wie man leicht erkennen wird, gleichsam der Keim und Ausgangspunkt anderer, umfassenderer und mächtigerer, die, wie wir sehen werden,

das ganze Leben des Menschen beherrschen. Hier stehen sie, damit die innige Verschlingung schon der ersten Grundlagen auch künftig in der weiteren Ausführung gegenwärtig bleibe.

Das Angeführte bestätigt sich nun weiter, wenn man die beiden anderen Seiten des Besitzes betrachtet.

2) Während in der Individualität das Verhältniß des Einzelbesitzes zum Einzelnen selbst gegeben ist, hat dieser Einzelbesitz eine zweite Seite, mit der er sich dem anderen Einzelnen zuwendet. Diese Seite ist das Recht. Es soll an diesem Orte keine weitere Untersuchung über das Wesen des Rechts angestellt werden. Alle Definitionen und Begründungen des Rechts und alle theoretische und faktische Anerkennung desselben stimmen aber in Einem wesentlichen Punkte überein, der für uns gerade entscheidend wird; das ist die Unverletzlichkeit jenes Besitzes, oder seine Sicherung gegen die willkürliche That Anderer. Diese Unverletzlichkeit aber ist nun, in ihrer Beziehung zur einzelnen berechtigten Persönlichkeit, oder gleichsam in ihrer inneren, dem Individuum zugekehrten Seite die persönliche Selbständigkeit, welche dem Einzelnen in der Unverletzlichkeit der Bedingungen zunächst seiner äußeren, dann aber auch seiner inneren Existenz durch das Recht gegeben wird. Offenbar ist diese Selbständigkeit zunächst nur noch eine äußerliche; dann aber wird sie allmählig zu einem wesentlichen Momente des inneren Lebens. Sie wird der Boden, aus dem der selbstthätige Wille seine Kraft saugt, der Rückhalt, der auch in schwierigen Dingen Festigkeit gibt, weil er im Wechsel aller Einzelheiten jedem das Dauernde und Feste vergegenwärtigt. Und um so bestimmter, als jene Selbständigkeit nicht bloß ein allgemeines unbestimmtes Gefühl des Selbständigseyns, sondern vielmehr für jeden eben die Selbständigkeit seiner eigenen Besonderheit, das ist seiner, auf seinem Besitz beruhenden Individualität enthält. Wenn die Eigenthümlichkeit des Besitzes den Kern, so gibt das Recht die äußere Sphäre der freien Persönlichkeit.

Es ist daher das Recht nicht weniger wichtig am Besitze, als die Eigenthümlichkeit des letzteren; beide erfüllen vielmehr einander. Und deßhalb dürfen wir hier einige Bemerkungen hinzufügen, deren weitgreifende Bedeutung auf den ersten Blick klar wird.

Aus jenem geistigen Wesen des Rechts ergibt sich nämlich der erste Satz, daß keine Entfaltung des Sondereigenthums des Rechts entbehren könne, während ein Zustand, in welchem es noch kein

Sondereigenthum gibt, auch kein Recht kennt. Recht und Eigenthum erzeugen sich deßhalb gegenseitig, weil das Eigenthum nothwendig ein Sondereigenthum, eine Grundlage der Individualität ist, und das geistige Leben diese nicht entbehren kann. Daraus dann entsteht der einfache Satz, der einem wesentlichen Theile der Geschichte des Rechts zum Grunde liegt, daß die Entwicklung des Rechts mit der Besonderung des Eigenthums gleichen Schritt hält. Wir werden später auf diesen Satz zurückkommen.

Zweitens aber ist es klar, daß eben in Folge des obigen Wesens des Rechts der Besitz seinen Einfluß auf das geistige Leben nur dann ausübt, wenn das Recht des Besitzes selbst gesichert ist. Die Unsicherheit des Rechts ist zuerst und wesentlich die Unsicherheit der selbständigen und selbstthätigen Individualität; erst in zweiter Reihe ist sie die Unsicherheit des Eigenthums. Es ist daher ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen der Unsicherheit des Eigenthums und der Unsicherheit des Rechts. Jene stört — wie in den Grenzländern — die Entwicklung des wirthschaftlichen Zustandes, und hat deßhalb eine kraftvolle Anstrengung zur Herstellung der äußeren Sicherheit zur Folge, aus der der Regel nach eine nur um so lebendigere, gleichsam durch die frische geistige That getränkte Blüthe des wirthschaftlichen Lebens hervorgeht. Diese aber trifft nicht etwa das Vermögen, sondern sie trifft den Geist, und vernichtet den edelsten, inneren Theil des Besitzes. Aus der Unsicherheit des Rechts wird daher nothwendig Gleichgültigkeit gegen das Vermögen, und diese zieht unwiederbringlich das Gesammtleben der Volkswirthschaft mit sich in allgemeinen Verderb hinab; dieser aber folgt die Auflösung der Kraft des Ganzen, weil sie die Selbständigkeit des Einzelnen bricht. Darin — und nicht in dem wirthschaftlichen Nutzen — liegt die höhere Weihe des Rechts, wie darin der höhere Grund liegt, der alle Gemeinschaft der Güter nicht bloß verderblich, sondern unmöglich macht. Denn die höhere Natur des Geistes läßt sich nicht in Institute und Gesetze bannen; diese höhere Natur aber fordert das besondere, und zugleich das rechtlich selbständige Gut als Grundlage der selbständigen Individualität des Einzelnen.

Besonderheit und Selbständigkeit des Besitzes erfüllen nun ihre Bestimmung, indem sie das dritte Element des Besitzes an sich begründen.

3) Der Besitz an sich ist nämlich in jenen beiden Momenten

nur noch potentiell; er bietet die Voraussetzungen und die Anlässe für die Entwicklung der Persönlichkeit. Wirklich aber wird das Individuum, der selbstthätig einzelne Mensch, erst durch die wirkliche Bethätigung seiner Individualität innerhalb einer, nur ihr gehörigen Sphäre; und diese Sphäre ist der Besitz. In diesem Sinne ist der Besitz die Grundlage der individuellen Freiheit, weil er die Voraussetzung und das Gebiet der individuellen That ist. Der Mensch ist frei innerhalb seines Besitzes, weil nur innerhalb dieses Besitzes er selber zugleich Grund seines Willens und Zweck seiner That ist. Der Besitz enthält daher allein dem Einzelnen die beiden Elemente, deren Durchdringung und Verschmelzung eben den Begriff der Freiheit ausmacht; die Grenze, und die unendliche Herrschaft des Persönlichen über das Aeußere und Gegenständliche. Es ist diese Freiheit aber allerdings etwas Wesentliches und Selbständiges neben dem Recht, und nur der Mangel des sittlichen Verständnisses des Besitzes hat in der gewöhnlichen Definition des Eigenthumsrechts diese Freiheit als das Selbige dieses Rechts hinstellen können. Das Recht ist nur die Sicherung dieser Freiheit gegen außen; die Freiheit aber ist nicht die Bethätigung dieses Rechts, sondern die Bethätigung der Persönlichkeit. Denn es ist jedem bekannt, daß man das Recht haben könne, ohne jene Freiheit zu haben; wie beim Unmündigen, beim Wahnsinnigen, ja bei der Frau. Es ist daher dieß dritte Element des Besitzes in der That nicht bloß ein selbständiges, sondern es ist vielmehr die Erfüllung der beiden andern, die ohne dasselbe sehr wohl da seyn, nicht aber ihre letzte Bestimmung erfüllen können; wie in allen andern Dingen die Bedingungen da seyn können, ohne daß das Ding zur Wirklichkeit würde. Dieß wird wohl einleuchten.

Und gleichfalls wird es nun wohl klar seyn, woher die gewöhnlichen Begriffsbestimmungen des Rechtsbegriffes, zunächst in Beziehung auf das Eigenthum, ihre einzige und wahre Begründung zu suchen haben. Die Philosophie des Eigenthumsrechts ist und bleibt die Philosophie der Individualität. Und wenn man nur erst beides geschieden hat, wird man keine Schwierigkeit mehr haben, zu begreifen, daß beide auch zusammen gehören.

Auch hieran nun knüpfen sich einige Bemerkungen, die hier Platz finden müssen, weil auch sie dieß Moment des Besitzes in seiner weitern und zugleich praktischen Bedeutung zeigen.

Eben weil jene Freiheit das höchste Moment im Besitze ist, so

ist sie nicht mit dem Besitze an sich schon gleich gegeben, sondern sie tritt erst ein durch die völlige Entwicklung der besitzenden Persönlichkeit. Diese volle Entwicklung heißt in Beziehung auf den Besitz die Mündigkeit. Die Mündigkeit gehört ihrerseits gleichfalls zu den Dingen, welche, obgleich sie als einfache Thatsachen erscheinen, doch das Resultat mehrerer zusammenwirkender Kräfte sind. Da nämlich die höchste Bethätigung der Persönlichkeit für die Gemeinschaft erst in der Theilnahme an den drei Funktionen gegeben ist, so folgt, daß die Mündigkeit für den Besitz naturgemäß auch mit der Mündigkeit des öffentlichen Rechts, oder der Fähigkeit an Gericht, Waffen- und Gottesdienst Theil zu nehmen, gegeben seyn muß. Daher wird die Bestimmung der Zeit der Mündigkeit durch das Streben beherrscht, die Mündigkeit in allen Beziehungen zusammenfallen zu lassen. Und wir können schon hier den allgemeinen Grundsatz aufstellen, daß je freier das Individuum in der Gemeinschaft gestellt ist, desto mehr auch jene Gleichzeitigkeit eintritt. Die Rechtsgeschichte wird darüber das Genauere anzuführen haben.

Zweitens aber folgt aus jenem Wesen der Freiheit des Besitzes, daß keine Art des Besitzes und kein Maß desselben auch bei der größten Besonderung und dem strengsten Rechtsschutze genügt, um das Individuum zur völligen Entwicklung seiner Persönlichkeit zu bringen, wenn nicht mit dem Besitze selbst zugleich jene Freiheit desselben verbunden ist. Es gibt, wie wir später sehen werden, Zustände genug, in denen innerhalb des Besitzes eben nur jene Freiheit beschränkt ist, während alle andern Momente reichlich vorhanden sind. Jedesmal aber zeigt sich, daß jene Beschränkung das wahre Wesen des Besitzes untergräbt, und daß alle übrigen Momente in sich allein nicht die Kraft haben, den Mangel zu ersetzen, der in der Begrenzung jener Freiheit des Besitzes liegt. Einen solchen Zustand des Besitzes, in welchem das Recht des Einen die Freiheit des Andern in seinem Besitze beschränkt, nennen wir den Zustand der Unfreiheit des Besitzes. Die Erfahrung vieler Jahrhunderte zeigt uns, daß diese Unfreiheit des Besitzes weder durch das reichliche Einkommen, noch durch den sichern Rechtsschutz des unfreien Besitzes aufgewogen wird. In allen Zuständen, in welchen der Besitz unfrei ist, ist es als ob dem Wesen des Besitzes die Blüthe und das Haupt genommen wäre; mit dem Mangel des Besten erkranken auch die übrigen guten Elemente des Besitzes; der Erwerb wird lahm und der

Rechtsschutz zufällig und willkürlich; dem Individuum aber fehlt nicht bloß in wirthschaftlichen, sondern auch in sittlichen Dingen der rechte Schwung; der Kern der Lebendigkeit ist angegriffen, und mit der Freiheit geht zuletzt das Leben selbst unter. Daher eben die bekannte Erscheinung, daß ein lebenskräftiges Volk eben nach dieser Freiheit des Einzelbesitzes mit der höchsten Anstrengung aller seiner Kräfte ringt, und daß, so lange dieß Ringen nicht erschlafft, auch die traurigsten Zustände noch Hoffnung auf Besserung enthalten. Eben daher ist die Geschichte dieses Kampfes einer der wesentlichsten Theile der inneren Geschichte ständischer Völkerschaften; denn erst in der Herrschaft über diese Freiheit des Besitzes liegt die Herrschaft über die Individualität, und die Befreiung ist die Erzeugung selbstthätiger und starker Zeiten. Es wird aber dieß später in bestimmten geschichtlichen Verhältnissen genauer nachgewiesen werden.

Dieß sind die Momente, welche schon im Besitze als solcher, noch ohne Rücksicht auf Art und Maß des Besitzes liegen. Es ist klar, daß die göttliche Ordnung schon hier einen Organismus von Gewalten vorbereitet hat, die das geistige Leben der Menschen nicht bloß zu beherrschen und zu ordnen fähig, sondern auch dazu bestimmt sind. Aber es wird die Bedeutung dieser Untersuchungen noch klarer werden, wenn wir nun auf die beiden andern Momente des Besitzes an sich, die Art und das Maß des Besitzes, eingehen.

Fassen wir demnach das Obige zusammen, um es in seiner Stellung und Geltung den beiden folgenden Momenten gegenüber zu bestimmen, so können wir kurz sagen: der Besitz an sich oder das Besitzen als solches macht aus dem Menschen die besondere, selbständige und freie Persönlichkeit, die Persönlichkeit des wirklichen Lebens aus der Persönlichkeit des Begriffs, die concrete Individualität aus der abstrakten. In ihr ist der Kern und Keim des ganzen organischen Verhältnisses zwischen geistigem Leben und Besitz gesetzt.

Aber auch eben nur Kern und Keim. Denn jene aus dem Besitz an sich hergeleitete Individualität ist doch am Ende nur eine Folgerung, ein Gedankending. Der reine Gedanke kann nicht weiter als bis zu diesem Verständniß der begrifflichen Individualität. Der Besitz selbst, der so weit geführt hat, muß jetzt auch weiter führen.

Denn in der That gibt es in der Wirklichkeit der persönlichen und geistigen Welt ebensowenig eine Individualität oder ein Besitzen an sich, als es in der natürlichen Welt eine Kraft an sich gibt.

Der Besitz ist überall nur da in bestimmter Art und in bestimmtem Maße; und es ist demnach die Bestimmung von Art und Maß, die wirkliche Individualität zu schaffen.

Will man nun diejenigen Momente des Besitzes, durch welche derselbe als ein einzelner und bestimmter erscheint, unter einem gemeinschaftlichen Namen und Begriff zusammenfassen, so wird man am besten sagen, daß es die Eigenschaften oder Qualitäten des Besitzes sind, durch welche der Besitz an sich, oder das allgemeine Wesen des Besitzes, das ja allen Arten und Größen des Besitzes gemeinsam ist, auf den einzelnen Menschen in bestimmter Weise einwirkt. Es wird der Uebersichtlichkeit nützen, das zunächst Folgende unter diesem Gesichtspunkt zusammenzufassen. Wir unterscheiden nämlich zwei Qualitäten des Besitzes, die Art des Besitzes, und das Maß desselben. Das Folgende wird zeigen, wie tief beide in das Leben der Gemeinschaft eingreifen.

B. Die Qualitäten des Besitzes und ihre Wirkungen.

1) Die Art des Besitzes.

Wenn man im Allgemeinen fragt, was unter den Arten des Besitzes zu verstehen ist, so wird man leicht eine Antwort erhalten. Allein es wird eine solche Antwort sich der Regel nach auf die Arten der Gegenstände des Besitzes beziehen, und dadurch die eigentliche Frage nicht berühren.

Wenn das Wesen des Besitzes in dem Verhältniß des Vermögens zur innern Persönlichkeit besteht, wie das soeben gezeigt ist, so versteht es sich, daß das Wesen der Arten des Besitzes gleichfalls in der Verschiedenheit des Verhaltens der Arten des Besitzes zum geistigen Leben gesucht werden muß, und daß nur dasjenige eine Art des Besitzes ist, was vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit einen besonders gearteten Einfluß auf das geistige Leben übt.

Es ist offenbar, daß ein solcher Unterschied des Einflusses, wenn er mit Wahrheit nachweisbar seyn soll, einerseits ein sehr einfacher, und andererseits ein nur für wenige Grundverhältnisse des Besitzes gültiger seyn kann. In der That wird die ihrer Natur nach freie Persönlichkeit stets bemüht seyn, jenen Einfluß, so weit es ihr möglich ist, zu bekämpfen, und dadurch alle feineren Unterschiede in demselben entweder geradezu vernichten, oder doch unklar machen. Soll

ein allgemein Gültiges aufgestellt werden, so muß man auf das Einfachste zurückgehen, indem noch das Natürliche selbst herrscht.

Dieß nun ist vorhanden in dem Unterschiede, der seinerseits den Unterschied des Natürlichen und Persönlichen, auf welchem die ganze Wissenschaft beruht, wieder darstellt, dem Unterschied zwischen dem Besitz an Grund und Boden, und dem gewerblichen Besitz, wie wir den beweglichen Besitz richtiger nennen werden.

Es war ganz natürlich, daß man jenen Unterschied zuerst nach seinen ganz äußerlichen Momenten, und zwar nach den beiden am meisten in die Augen fallenden der Festigkeit und der Beweglichkeit bestimmte. Aber so wenig jene Momente an sich etwas scharf Geschiedenes haben, ebensowenig sind sie es, welche den Unterschied der Art des Besitzes bestimmen können. Denn offenbar entsteht die besondere Art des Besitzes erst da, wo ein besonderes Verhältniß zu den innern Eigenschaften des Menschen sich entwickelt. Es war daher für die Volkswirthschaft zu weit, für die Gesellschaftslehre aber nicht weit genug gegangen, als man die Unterscheidung der festen und beweglichen Güter zuerst aufstellte. Aber die innere Bedeutung der Sache hat trotz mancher theils nutzloser, theils schiefer Ergebnisse dennoch die Forschung in Beziehung auf jenen Unterschied nicht ruhen lassen. Daher hat die Güterlehre sich seit Adam Smith stets bemüht, den Unterschied des sogenannten festen und beweglichen Kapitals durchzuführen. Sie hat indeß denselben weder recht erklären, noch auch ihn beseitigen können. Und das lag daran, und liegt noch daran, daß dieser Unterschied kein wirthschaftlicher ist, oder bisher keine Lehre von der Gesellschaft fand, die ihm seine Bedeutung angewiesen hätte.

Die Natur — die höhere Ordnung der Dinge — gibt dem Menschen einige wenige aber allmächtige natürliche Bedürfnisse, die er weder durch seine Anstrengung noch selbst in seinen Vorstellungen und Begriffen von dem menschlichen Wesen trennen kann. Für die Befriedigung dieser Bedürfnisse bietet sie ihm dasjenige, ohne welches sie selbst weder existent noch denkbar ist, den Grund und Boden mit seinen räumlichen, climatischen, physischen und vegetalen Verhältnissen und Kräften.

Das wirkliche Leben des Menschen erzeugt ihm die unendliche Menge und Mannichfaltigkeit der übrigen Bedürfnisse. Die Natur befriedigt ihm auch diese, aber nicht durch ihre eigene Kraft, mag sie nun durch menschlichen Zweck geleitet seyn oder nicht. Sie gibt

dafür den Stoff erst in demjenigen, was vom Grund und Boden schon getrennt ist, und nunmehr zu seiner weitern Gestaltung zwar wohl noch natürlicher, aber nicht mehr der dem eigenthümlichen Leben des Grundes und Bodens angehöriger, in ihm dargestellter Kräfte bedarf.

Beide Arten des Stoffes haben alle Momente des Vermögens im rein wirthschaftlichen Sinn gemein. Die Wirthschaftslehre kann in ihren Begriffen keinen Unterschied finden; dieser Unterschied würde stets nur der Wirthschaftsstatistik angehören. Der formelle Irrthum der gewöhnlichen Auffassung besteht darin, daß man die Grundlage einer guten wirthschaftlichen Güterstatistik für die der Wirthschaftslehre gehalten hat. — Wie lange hat man überhaupt ein System der letztern?

Der Unterschied beider beginnt erst da, wo man die bei der Erzeugung von Produkten aus jenem Stoffe thätigen Kräfte scheidet, und zwar danach, ob die natürlichen oder die persönlichen die vorwaltenden sind. Im Grund und Boden walten jene, in den Stoffen im engern Sinn — den von jenem getrennten und jetzt selbstständig behandelten Gütern — walten diese vor. Und dieß ist der Ausgangspunkt höherer Unterscheidung.

Das Zurückführen auf jene Kräfte nämlich zeigt in der That das Verhältniß, in welchem dieselben zum inneren Menschen stehen. Und dieß Verhalten enthält in der That einen wahren Unterschied.

Das Wesen der natürlichen Kräfte gegenüber den persönlichen läßt sich in zwei Hauptpunkten zusammenfassen. Die natürlichen Kräfte wirken überhaupt, und so namentlich auch für die Gütererzeugung, an gegebener Stelle (in dem gegebenen Grund und Boden) zuerst mit Gleichmäßigkeit, nie alternd, immer dieselben, von Geschlecht zu Geschlecht dem Durchschnittsmaße ihrer Wirkung nahe bleibend. Sie wirken zweitens sicher; sie kommen und gehen in ewig fester Ordnung, und wo die Störungen eintreten, da unterliegen selbst diese bestimmten, der Regel nach erkennbaren, meist sogar wirklich erkannten Gesetzen. Dieß gleiche Maß und diese Gewißheit der Wirkung der natürlichen Kräfte haben ihr Entsprechendes im Wesen der menschlichen Bedürfnisse. Diejenigen Bedürfnisse, welche vorwaltend durch die natürlichen Erzeugungskräfte befriedigt werden (Speise, Wohnung, Feuerung) sind für jeden Einzelnen die gleichmäßigsten und die gewissesten von allen. Daher denn die weitere

Folge, daß das Werthmaß dieser Güter zugleich auch das gleichmäßigste und sicherste ist. Und so bildet sich zunächst innerhalb des Besitzes, der in seiner wirthschaftlichen Bewegung auf jene natürlichen Kräfte und ihren Kreislauf gebaut ist, vorwaltend der Charakter des Gleichmäßigen und Festen aus. Und da nun der Besitz das persönliche Leben erfaßt, dem er angehört, und dasselbe zwingt, seinen Willen, seine Pläne und seine Arbeiten zunächst nach ihm und seinen Erfordernissen einzurichten, so ist es klar, daß jene beiden Momente der Gleichmäßigkeit und der Sicherheit von jenem Besitze auch auf den Besitzenden, von der Natur auf die Persönlichkeit übertragen werden. Und so entsteht die erste Art des Besitzes, die wir kurz den Grundbesitz nennen wollen.

Anders ist es mit dem vom Grund und Boden getrennten, der gewerblichen Thätigkeit übergebenen Stoff. Derselbe hat an sich gar nicht die Fähigkeit, dem menschlichen Bedürfniß zu dienen. Er gewinnt sie erst durch den Zweck, den man in ihn hineinlegt, durch die Arbeit, die ihn dazu fähig macht, und endlich durch die Wechselwirkung, die in Genuß und Erzeugung liegt, und die wir, indem die Erzeugung den Genuß möglich macht, während der Genuß wieder zur Erzeugung treibt, das Gesetz des Genusses oder der reproduktiven Consumtion genannt haben. Vermöge dieses Gesetzes ist die Verarbeitung jenes Stoffes nothwendig eine stets wechselnde, und mit ihr wechselt zugleich das Werthmaß dessen, was man besitzt. Dieser Wechsel erzeugt nothwendig einen ihm entsprechenden Wechsel der persönlichen Thätigkeit, aber trotz dieses Wechsels dennoch zugleich eine Ungewißheit über den wirthschaftlichen Erfolg jener Arbeit; und dieser Drang nach dem Wechsel, und das ihm entsprechende Streben, nicht bloß ein beständig Neues herzustellen, sondern auch eben in dem Neuen die Sicherheit zu finden, die der Ungleichartigkeit des Bedürfnisses abgeht, bildet den Charakter jener zweiten Art des Besitzes, die wir den gewerblichen Besitz nennen wollen.

Grundbesitz und gewerblicher Besitz sind daher die beiden einzigen wahren Arten des Besitzes; und da sie in der absoluten Natur der Güter und der Menschen liegen, so sind sie in ihrem Unterschiede auch für alle Zeiten gültig. Und wir können jetzt im Allgemeinen den Charakter beider dahin bestimmen, daß der Grundbesitz der natürliche Träger des Gleichmäßigen, des Dauernden und innerhalb einmal gegebener Grenzen sich in fest geordnetem Kreislauf

Wiederholenden ist, während der gewerbliche Besitz vielmehr die lebendige Erzeugung des Neuen, den Wechsel und das nur im beständigen Fortschritt über das Gegebene hinaus seine Beruhigung Findende vortritt.

Daß nun auf diese Weise Grundbesitz und Gewerbsbesitz zwei außerordentlich wichtige und mächtige Potenzen im Leben der menschlichen Gemeinschaft sind, ist gewiß eine so gut als unbestrittene Thatsache. Und es wird deßhalb wichtig seyn, die wesentlichen Eigenthümlichkeiten beider noch etwas weiter zu verfolgen. Zu dem Ende kann man das bisher Gesagte betrachten als auf den Grundbesitz und den gewerblichen Besitz als solchen bezogen. Beide haben aber auch ihre eigenthümliche Arbeit und ihr eigenthümliches Einkommen; und der Unterschied in Beziehung auf diese beiden Momente des Vermögens entfaltet uns den noch allgemeinen Inhalt der obigen Sätze.

Die Arbeit des Grundbesitzes ist nämlich eine regelmäßige, aber sie ist vor allem auch eine der Willkür entzogene. Denn der Kreislauf der Natur gestattet dem Besitzer nicht, nach seinem Behagen Zeit und Maß der Arbeit, die das Grundstück fordert, abzumessen. Es zwingt vielmehr die menschliche Thätigkeit ganz unwiderstehlich, eine feste, von dem eigenen Gutdünken unabhängige Ordnung der Thätigkeit zu setzen. Und da die ganze äußere Existenz des Menschen und das Vorhandenseyn aller Mittel für die geistige Welt von dieser Ordnung der menschlichen Thätigkeit abhängt, so bildet sich an dieser zunächst äußerlich gegebenen Regelmäßigkeit, die ihm auch im Wechsel der Jahreszeiten bleibt, die Gewohnheit des Festhaltens an der einmal gesetzten Lebensordnung überhaupt, die ihm dann schon deßhalb, weil sie eben eine feste Ordnung ist, lieb und wichtig wird, und mit seinem ganzen innern Daseyn so naturgemäß verschmilzt, daß er sie und das Beruhen in ihr nothwendig auch auf die übrigen Lebensverhältnisse überträgt, in die er hineingeräth. Und das ist bei dem Grundbesitz nicht etwa ein Vorübergehendes, oder auf dem bewußten Entschlusse Beruhendes, sondern da es durch die ewige Natur des Grundbesitzes und seiner Kräfte selbst gegeben ist, so erzeugt er sich vermöge dieser Art des Besitzes in der menschlichen Gemeinschaft immer und nothwendig aufs Neue. Und somit ergibt sich, daß der Grundbesitz vermöge der Natur der Arbeit, die er bedingt, zum natürlichen Träger für die Erhaltung der Ordnung in aller menschlichen Thätigkeit wird. Ist das aber seine

unwandelbare Natur, so ist es klar, daß das zugleich seine höhere organische Bestimmung für die Welt des geistigen Lebens seyn wird. Und in der That wird das Folgende zeigen, daß dieß wirklich seine Aufgabe von jeher gewesen ist — und bleiben wird.

Wenn man aber auf diese Weise die Natur der Arbeit als das vorzugsweise positive Element im Grundbesitz setzt, so muß man die Natur der Produktion oder des Einkommens als ein vorzugsweise negatives anerkennen. Denn die Macht, welche der Mensch vermöge seiner Arbeit über das Einkommen aus dem Grundbesitze hat, ist doch immer nicht so sehr eine geringe als vielmehr eine oft eng genug begrenzte. Er kann eben das Produkt nicht selbst erzeugen, er kann den natürlichen Kräften nur ihre äußerlichen Bedingungen bieten. Auf dem Punkte, wo eigentlich die Erzeugung der Güter beginnt, verläßt seine Arbeit die Natur, um erst dann wieder hinzuzutreten, wenn die geheime Schöpfung der waltenden Kräfte beendet ist. Das Maß seiner Kraft erscheint ihm daher nothwendig als ein dem inneren Wesen der Dinge gegenüber eng begrenztes; er wagt es in seinem ganzen wirthschaftlichen Leben nie, sich allein zu vertrauen, und das Gefühl der Abhängigkeit von einer unerreichbaren höheren Gewalt ist gerade dem Grundbesitzer deßhalb am regelmäßigsten gegenwärtig. Daher denn die bekannte und naturgemäße Erscheinung, daß die Religiosität im Grundbesitze kräftiger ist, als im gewerblichen Besitze; dazu kommt, daß die strengere Ordnung des Lebens überhaupt hier auch eine strengere Beobachtung der religiösen Formen und vor allen eine Täglichkeit derselben erzeugt, die ein sehr wichtiges Moment in allen, das Leben der Religion betreffenden Verhältnissen des Grundbesitzes bildet. Aus diesem und keinem anderen Grunde hat von jeher die Kirche und das Priesterthum aller Zeiten im Grundbesitzer den Rückhalt ihrer Gewalt gefunden, und das wird für Kirche und Kirchlichkeit ein ewig Dauerndes bleiben. Aber eben daraus geht nun das Verhältniß hervor, in welchem der Grundbesitz zur freieren menschlichen Erkenntniß steht. Der Grundbesitz endlich lehrt überhaupt den in der höheren Ordnung der Dinge gegebenen Mächten mehr als dem persönlichen vertrauen; und das trägt er sofort auch auf das Streben nach Wissen und Erkenntniß hinüber. Auch dieß Streben soll ihm in seiner gegebenen Ordnung bleiben. Er will, daß der menschliche Geist nicht zu viel wolle, und die Wahrheit mehr in der unmittelbaren geistigen Welt, als in den Ergebnissen

der geistigen, vordringenden Arbeit suche. Es macht, daß der Mensch mehr der Erfahrung als dem Beweise traut, denn in jener betheiligt sich ihm eben die feste natürliche, in diesem die wechselnde persönliche innere Kraft.

Er lehrt dem Menschen an seiner eigenen Kraft des Geistes überhaupt zweifeln, weil er mit ihr über diejenige natürliche Kraft, die gerade im Grundbesitze thätig ist, doch nichts vermag. Er lehrt ihn sehen, daß eine Lehre, ein Plan, ein großer Gedanke dem andern folgt, von denen keines einen äußeren Bestand hat; nur das, was im Grundbesitze wirkt, dauert ihm in gleicher Kraft ewig, wozu denn jenes nicht Dauernde gleich hoch achten mit dem Dauernden? Ihm gibt es nichts Neues; der Kreis der Kräfte mit denen der Grundbesitz wirkt, ist ein machtvoller, aber enger, und niemand kann, wenn auch seine Voraussetzungen, so doch seine Bedingungen ändern; welchen Werth kann dann überhaupt das ungebändigte Suchen nach Neuem haben, da es an den ewigen Grundlagen des Alten doch nichts zu ändern vermag? Daher ist der Grundbesitz stets abweisend gegen das Neue und schätzt oft auch das Beste gering, eben weil es ein Neues ist. In Arbeit und Plan hat daher nur das rechten Werth für ihn, was sich unmittelbar auf den Erwerb aus dem Grundbesitz bezieht; er achtet das andere leicht gering und damit auch die, die jenem angehören. Auf diese Weise nun entsteht durch den Grundbesitz die Beschränkung und die Geltung des negativen Elementes im menschlichen Geiste; die schlimme Seite des Trefflichen und Edlen, das er erzeugt.

Und dieß ist nun, vereint mit der Sicherheit des Einkommens, welche der Grundbesitz gibt, die dauernde Anlage zu einem gewissen Hochmuthe, der nicht so sehr in der Ueberschätzung des Eigenen als in der Unterschätzung des Fremden liegt, und der sich in einer sonst oft unerklärbaren Weise der Aenderung widerspricht, bloß weil sie die Anerkennung eines Besserwissens von Seiten Anderer ist. Der Grundbesitz liebt daher den Fortschritt nicht. Doch wiegt er viel Uebel in der geistigen Welt dadurch wieder auf, daß er in gleicher Weise und aus gleichen Gründen auch den Rückschritt aufhält. Denn der Grundbesitzer hat naturgemäß viel weniger Ueberzeugungen als der gewerbliche Besitz, aber dafür hat er viel mehr Willen; und diesen Willen hat er stets gleichsam im Mittelpunkte seines ganzen geistigen Wesens, das Freie und Fremde gleichmäßig nicht liebend,

aber dafür das Nahe und Bekannte gleichmäßig festhaltend. Es ist demnach natürlich, daß er eben so schwer unter ein gewisses Maß von Tugenden, Kräften und Kenntnissen sinkt, als er sich schwer über dasselbe erhebt. Es ist der Besitz des geistigen, starken und dauernden Mittelmaßes. Und in dieser Weise sehen wir den Grundbesitz auf allen Punkten der Geschichte wirkend, eine der größten Gewalten, welche das Leben der Menschen bestimmen.

Wesentlich anders gestalten sich nun die Verhältnisse der Arbeit und des Einkommens für den gewerblichen Besitz.

Die Arbeit des beweglichen Besitzes ist aus demselben Grunde nicht bloß eine mannichfaltige, sondern eine theils viel geistigere, theils viel angestrengtere. Denn sie soll den Mangel an Sicherheit der im beweglichen Besitze liegt, durch die Anstrengung ersetzen; sie hat deßhalb Zeiten in denen sie sehr groß, andere in denen sie klein ist. Sie wechselt daher; aber sie wird, fast unwillkürlich, von dem Gedanken durchdrungen, daß von ihr alles Wohl und Wehe des Menschen abhängt, und dadurch zu Außerordentlichem fähig. Die Kraft die dieser Arbeit entspricht, ist deßhalb viel spannkräftiger, aber auch viel eher zum Nachgeben geneigt, theils weil ihr Maß sich in der Einen größeren Anstrengung leichter erschöpft, theils weil ihr stets die Hoffnung zur Seite steht, daß sie auf einem neuen Wege das auf dem alten nicht mehr Erreichbare leicht wieder erringen werde.

Das Einkommen endlich im beweglichen Besitze zwingt durch durch seine Ungewißheit zu viel größerer geistiger Anstrengung, als das des festen Besitzes. Es will eine beständige Erwägung möglicher, bald nahe, bald ferne liegender Eventualitäten; es will Umsicht, Wachsamkeit, Gegenwärtigkeit der Einsicht und des Entschlusses; das ist, die Voraussetzung und andererseits die Folge jener Gesammtheit von lebendigen Kenntnissen und geistigen Kräften, die wir die Bildung nennen. Die Bildung des beweglichen Einkommens — des gewerblichen — ist daher zwar eine weniger gleichmäßige und zuverlässigere, als die des festen Einkommens, des Grundertrags und der Bodenrente, aber sie ist dafür glänzender, vielseitiger, prompter, empfänglicher. Die Möglichkeit des Verlustes des Einkommens zwingt ihr das Bewußtseyn auf, daß sie auch einen anderen Ort und Form der Bildung als die, welche das einzelne bewegliche Gut nun einmal hat, wohl würde gebrauchen können; die Aussicht auf einen größeren Erwerb durch ein Hineingehen in andere Lagen, in denen die bisherige

Bildung nicht ausreicht, lehrt den Nutzen neuer Anstrengungen, neuen geistigen Erwerbes, und so entsteht das Bewußtseyn, daß die Vielseitigkeit des menschlichen Geistes, die Entwicklung der Kenntnisse, das Neue als solche, einen Werth haben. So treibt das wirthschaftliche Wesen des Einkommens aus beweglichem Kapital in gleicher Weise wie die Natur des beweglichen Besitzes und seiner Arbeit, den Geist des Menschen aus dem gewohnten Kreise der geistigen Güter hinaus, und wie oft glaubt der Einzelne, sich zu verdanken, was er seiner wirthschaftlichen Welt verdankt?

Das nun sind diejenigen Seiten des gewerblichen Besitzes die wir die positiven und schöpferischen nennen möchten. Doch hat derselbe ebensowohl seine negative Seite; und auch sie liegt in dem Wesen des Obigen.

Jene selbstthätige Anstrengung nämlich erzeugt ein oft wiederholtes Gelingen, das sich der Mensch nur zu gern selber verdankt. Das Bewußtseyn, mit seiner ganzen wirthschaftlichen Welt gleichsam aus sich selber hervorzugehen, nährt das Vertrauen zu der eigenen Kraft, und der Ersatz gebiert den Uebermuth mit dem rasch wachsenden Maß des Besitzes, wie die Sicherheit dem Grundherrn den Hochmuth erzeugt. Das Drängen und Treiben nach dem Neuen aber gibt wo das Regelmäßige erschöpft scheint, dem Willkürlichen Raum; und mit dem Mangel und der Unsicherheit, die jedes Willkürliche begleitet, tritt dann oft genug Abneigung gegen die Bewegung oder Gleichgültigkeit gegen ihre Resultate ein; nnd wer kann sagen, welches von beiden das Gefährlichere für das Leben des Geistes ist? Denn wo der Wechsel um des Wechselns willen gefällt, da geht mit dem Ernste auch der Fortschritt selber unter; und wenn der Mensch gegen den inneren Kern des Neuen gleichgiltig wird, da wird der äußere Genuß, die innere Befriedigung ersetzend, jeden tieferen Inhalt des geistigen Lebens einer augenblicklichen Lust zum Opfer bringen. Alles dieß aber ist nun auch in den gewerblichen Besitz nicht etwa willkürlich hineingebracht, sondern es ist, alles mit Einem male, zugleich seine Natur. Und auch er wirkt mit dieser seiner Natur, sich selber gleich, auf das ganze Leben der geistigen Gemeinschaft.

Werfen wir nun einen Blick zurück auf diese beiden Arten des Besitzes, was folgt für sie beide aber aus dieser tiefen Verschiedenheit ihrer Natur?

Offenbar eine große Thatsache vor allen anderen, die uns schon

hier zu dem folgenden Theile hinüberleitet; daß nämlich dem höheren Bedürfniß des Lebens keine von beiden Arten für sich genügt, sondern daß sie bestimmt sind, sich gegenseitig zu ersetzen und zu erfüllen. Und dieß Gesetz nun wird sich auch im Folgenden wieder bestätigen.

2) Das Maß des Besitzes.

Daß das Maß des Besitzes einen ungemeinen Einfluß auf das Leben des Menschen hat, ist einer von den Sätzen, die wir als ganz unbestritten voraussetzen können. Die Gedanken der Menschen sind von jeher so entschieden auf diesen Punkt gerichtet gewesen, daß wir im Grunde nur dasjenige zu ordnen, und auf seine geistigen Faktoren systematisch zurückzuführen haben, was bereits seit Jahrtausenden darüber gesagt und gedacht worden ist.

Wenn nämlich der Besitz überhaupt die Bedingung für das innere Leben und seine Entwicklung bietet, so ist es natürlich, daß mit dem Maße dieser Bedingungen oder mit der Größe des Besitzes auch die geistigen Güter selbst im größeren Maße vorhanden seyn werden.

Daraus nun ergeben sich die drei Kategorien der Besitzesgrößen, der Reichthum, der Wohlstand und die Armuth. Der Reichthum ist dasjenige Maß des Besitzes, welches seinen Besitzer arbeitslos in den Stand setzt, über die äußeren Bedingungen des geistigen Lebens nach seinem Wunsch und Willen zu gebieten und es ihm möglich macht, seine Kräfte und seine Zeit für die innere Welt zu verwenden. Der Wohlstand enthält dasjenige Maß des Besitzes, in welchem das vorhandene Kapital einer, der Regel nach überwiegend geistigen Arbeit bedarf, aber vermöge dieser Arbeit auch einen so reichlichen Ertrag gibt, daß der Besitzer dadurch die äußeren Mittel für seine innere Welt erhält. Die Armuth endlich ist dasjenige Maß, welches für die Befriedigung der wirthschaftlichen Bedürfnisse die Gesammtheit aller geistigen und körperlichen Kräfte und mithin auch die gesammte Zeit in Anspruch nimmt.

Es ist daher zunächst und vor allem davon auszugehen, daß Reichthum, Wohlstand und Armuth nicht wirthschaftliche, sondern wesentlich gesellschaftliche Begriffe sind. Sie entstehen, indem man das große, mittlere und kleine Vermögen in sein Verhältniß zu der geistigen Entwicklung des Einzelnen setzt. Die Wirthschaft kennt

keinen Reichthum und keine Armuth, wie die Gesellschaftslehre keine Maßunterschiede des Vermögens. Dieß ist das erste, was man festhalten muß.

Das Wesen dieser drei Grundformen des Besitzes ergibt nun bei genauerer Betrachtung jedes einzelnen Folgendes.

Im Reichthum liegt das Wesentliche in dem Besitze selbst, der vermöge seines Maßes gegen die Arbeit gleichgültig seyn kann, und daher immer mit denjenigen Momenten am stärksten wirkt, die dem Besitze als solchem eigenthümlich sind. Der Reichthum erzeugt daher vor allen Dingen die individuelle Selbständigkeit, die in sich selbst die Mittel hat, ihre eigenen Zwecke zu verwirklichen, und dadurch nur von sich abhängig ist. Und da Recht und Freiheit, die beiden anderen Momente des Besitzes an sich, dem letzteren gleichfalls angehören, so ist es klar, daß der Reichthum seiner Natur nach am stärksten nach Recht und Freiheit des Besitzes streben, Rechtlosigkeit und Unfreiheit desselben am schwersten ertragen wird. Er ist vermöge der ihm inwohnenden Selbständigkeit daher der natürliche Vertreter der Rechtsordnung und der persönlichen und wirthschaftlichen Freiheit; und mit dem Bedürfniß darnach sind ihm in den Mitteln, welche der Reichthum hat, auch die Bedingungen für die Erfüllung dieser Aufgaben geboten. Diese Erfüllung aber ist es, welche in ihm das Besitzen adelt. Es liegt aber nahe, daß er Recht und Freiheit zunächst nur für sich selber sucht; und dieser Egoismus ist wiederum seine Gefährdung. Ueber diese Gefährdung trägt ihn nun wieder sein eigener Inhalt hinweg. Denn der Besitz der Bedingungen für die geistige Entwicklung läßt ihn, den mit den Genüssen des materiellen Besitzes Gesättigten nach geistigen Arbeiten und geistigen Genüssen trachten. Es ist seine zweite Aufgabe, dieß geistige Leben vermöge der ihm zu Gebote stehenden wirthschaftlichen Bedingungen gleichsam aus sich selbst zu erzeugen; er ist der Boden der geistigen Freiheit. Und deßhalb ist er naturgemäß wieder berufen, den höheren, geistigen, sittlichen Inhalt auch der menschlichen Dinge zuerst zu verstehen, dann auch zu vertreten. Es ist der berufene Träger des sittlichen Bewußtseyns, dem entsprechend der sittlichen Ordnung; denn er bedarf der materiellen Interessen nicht, und darf daher um ihretwillen nichts thun und nichts unterlassen. Das ist im Allgemeinen der geistige Inhalt des großes Besitzes.

Das Wesen des Wohlstandes ist dagegen die beständige und

lebendige Verbindung des Besitzes und der Arbeit. Der Besitz, auf dem die Arbeit beruht, gibt das Gefühl der Selbständigkeit, das Bedürfniß nach Recht, den Drang nach Freiheit. Allein weil im Wohlstand der Besitz ein beschränkter ist, ist auch jene Selbständigkeit nicht jene freie und absolut selbstgewisse des Reichthums; und da im beschränkten Besitze die Art entscheidender wird, so bindet diese Art des Besitzes den Menschen an eine bestimmte Art der Arbeit, die niemals weder eine ganz geistige noch eine ganz wirthschaftliche, sondern eine Verbindung beider ist, in der das letztere Element stets das erste sich unterzuordnen trachtet. Diese Verbindung an sich ist heilsam; denn sie fördert in allen ihren Formen alle diejenigen Thätigkeiten vorzüglich, welche die Anwendungen geistiger Kräfte auf das materielle Leben zum Ziele haben. Dabei kann der Wohlstand nicht gleichgültig gegen große Erfolge, noch auch gegen große Gefahren seyn; aber er kann kleinere Güter an den Gewinn größerer setzen; und dadurch wird er der natürliche Vertreter derjenigen Richtung, welche das Maß des Fortschritts bestimmt, indem sie das Gut, welches man verwenden muß, gegen das Gut berechnet, welches man erwerben will. Wo aber hier ein wirklicher Vortheil sich zeigt, da hält der Wohlstand mit seiner Kraft das Begonnene auch aufrecht. Und so wird er die Quelle der größten praktischen Bildung, des wohlüberlegten Fortschrittes, und der andauernden Anstrengung der verbundenen geistigen und materiellen Kräfte zur Erreichung immer neuer Aufgaben.

Die Armuth endlich hat zu ihrem Wesen den Mangel des Besitzes, aber zugleich die damit gegebene Entwicklung der Arbeit, die jenen Mangel ersetzen soll. Sie ist daher zunächst im Widerspruch mit dem höheren Wesen des Menschen; aber gerade in diesem Widerspruch liegt ihre geistige Bedeutung. Denn die höhere Natur des Menschen sucht diesen Widerspruch nothwendig zu bewältigen, und die Ordnung der Dinge an sich ist der Art, daß dieß möglich ist. Sie entwickelt daher die höchste Summe der Kraft deren der Mensch fähig ist, um aus jenem Widerspruch herauszukommen und gerade diese höchste Anstrengung aller geistigen und körperlichen Kräfte ist die geistige und gesellschaftliche Bestimmung der Armuth. Sie kann nichts ohne diese Anstrengung; die Kraft selbst wird ihr daher zur Gewohnheit; sie arbeitet, um den Menschen von der Beschränkung durch das Materielle und seinem Mangel frei

zu machen, und das Bewußtseyn, daß sie dieß durch ihre Arbeit erlangt, macht aus der Arbeit selbst wieder einen Genuß. So ist es die Armuth, welche die Kraft stählt und die Arbeit adelt, weil in der Anstrengung und der Arbeit hier die höchste geistige Aufgabe, der Sieg der geistigen Entwicklung und Zukunft im Einzelnen über das Materielle und seine Begrenzung gegeben ist.

Es ist demnach klar, daß Reichthum, Wohlstand und Armuth wesentliche Elemente des gesellschaftlichen Lebens sind. Denn jedes derselben schützt die Gemeinschaft davor, daß das ihm eigenthümliche Element nicht durch die Alleinherrschaft des anderen verloren gehe; der Reichthum schützt vor dem Untergehen des gewonnenen Maßes der geistigen Güter und des Rechts in dem Interesse, der Wohlstand vor dem Erstarren der Bildung und der Bewegung, die Armuth vor dem Verlust der Kraft. Und deßhalb, weil die Ordnung der Dinge auch auf diesem Punkte in sich selber die ewigen Elemente ihres Bestehens trägt, unabhängig von dem Willen und der Ansicht der Menschen, hat es nie Zustände gegeben in denen nicht Reichthum, Armuth und Wohlstand zugleich vorhanden gewesen wären, und niemals wird es solche geben.

Damit ist denn der Satz aufgestellt, dessen Anerkennung um so wichtiger wird, je ernster die gesellschaftliche Lage eines Volkes ist, daß nämlich das Vorhandenseyn von Reichthum, Wohlstand und Armuth an und für sich keinen Grund zu gesellschaftlichen Störungen gibt; auch das größte Maß des Unterschiedes kann wohl wirthschaftliche, aber keine gesellschaftlichen Uebel hervorbringen, wenn nicht ein Anderes hinzukommt. Dieß andere aber ist die Verkehrung des naturgemäßen Einflusses jener drei Grundverhältnisse auf den Einzelnen; und der Charakter dieser Verkehrung gibt daher stets zugleich den Charakter der gesellschaftlichen Störung selbst ab, die durch den Gegensatz jener Zustände zu entstehen pflegen.

Der Reichthum nämlich, indem er dem Reichen das Bewußtseyn der Sicherheit in seinem materiellen wie in seinem geistigen Besitze gibt, hat beständige Neigung, dem Menschen das Gefühl des Uebermuthes und der Verachtung, oder doch der geringeren Achtung gegen niedriger Stehende zu erwecken, und zugleich dieselben den allgemeinen Fortschritt zu entfremden, da er ihn für sich nicht nöthig hat. Das vermag sich bis zum offenen Bruch der Rechtsordnung zu steigern, die der Reichthum dennoch heilig halten und

zu schützen vor allen berufen ist; und dann erkennt man, daß seine Natur sich verkehrt hat. In dem ersten Punkte liegt der Anstoß zur äußeren *Abtrennung des Reichen* vom Nichtreichen in seinem ganzen geistigen und wirthschaftlichen Leben; in dem zweiten Punkte die Verminderung, endlich der gänzliche Untergang der *Thatkraft*, der körperlichen wie der geistigen, da der Besitz auch ohne die That Mittel des Genusses und der Geltung in reichem Maße darbietet. Dieß erste gefährdet den Reichthum nach Außen, indem er zum Angriffe anderer Klassen reizt; das zweite gefährdet ihn nach Innen, indem er ihm die Mittel des Widerstandes nimmt. Treffen beide Punkte zusammen, so ist der gesellschaftliche Kampf unvermeidlich, jedoch unter der Voraussetzung, daß in die beiden anderen Klassen nicht auch schon die besseren Elemente in den schlechteren untergegangen sind.

Der Wohlstand seinerseits hat, da er auf der Verwirklichung des besonderen Interesses beruht, zunächst die Neigung, diesem Interesse jedes andere unterzuordnen, und dadurch die *Härte*, mit ihr die *wirthschaftliche Unbilligkeit in der Form des Rechts* gegen die Aermeren zu erzeugen. Hier liegt die größte Gefahr des Wohlstandes; so lange er vermag das strenge Recht der Billigkeit unterzuordnen, sichert er sich selber und durch die Verbindung, welche daraus mit der Armuth hervorgeht, auch die ganze gesellschaftliche Ordnung. Leichter begegnet das geistige Leben der zweiten Gefahr, dem Untergange des interessenlosen Suchens nach Wahrheit in der Verwendung der besten geistigen Kräfte für die praktischen Interessen des Wohlstandes. Doch ist auch dieß nicht zu gering anzuschlagen.

Die Armuth endlich neigt sich stets dahin, theils durch ihren Mangel an Bildung, theils durch die Schwierigkeit des Fortschreitens zum Wohlstande entweder in hartnäckige, der Vernunft unzugängliche *Rohheit*, oder in thierische, dem edleren Bedürfniß unzugängliche *Trägheit* zu versinken. Wo das geschieht, da verliert sie ihre *Kraft* und wird eine Masse die nichts vermag als den ungeistigen Elementen ähnlich, augenblickliche Gefahr durch die Erweckung unlauterer Motive zu bringen, ohne eines nachhaltigen Wollens fähig, oder zu einem geordneten Gehorsam willig zu seyn. Dann verliert die Arbeit ihren Adel in den Augen auch des Besseren, und dieser *Untergang der Ehre der Arbeit* ist die *dauernde* Gefährdung der Gesellschaft, welche am Ende weit eingreifender und ernster

wirkt, als die plötzliche eines gesellschaftlichen Kampfes. Das Folgende wird auch dieses in seinem organischen Zusammenhang mit dem Ganzen zeigen.

C. Die Vertheilung des Besitzes.

Auch bei der Lehre von der Vertheilung des Besitzes ist es nothwendig, an die gewöhnliche Auffassung derselben zu erinnern, um der unserigen ihre richtige Stellung zu sichern.

Viele Jahrhunderte hindurch hat die Volkswirthschaftslehre die Vertheilung der Besitze gar nicht selbstständig beachtet; wie denn überhaupt die nächstliegenden Thatsachen des täglichen Lebens in ihrer scheinbaren Einfachheit auch in andern Gebieten der Wissenschaft erst sehr spät überall einer Erklärung bedürftig erscheinen, dann aber, die Fülle ihres Inhalts rasch entfaltend, diese Erklärung gewöhnlich erst nach langer Mühe und manchem vergeblichen Versuche finden. Als man nun im vorigen Jahrhundert und mehr noch im gegenwärtigen dieselbe zu beachten begann, da theilte sich die Betrachtung in zwei wesentlich verschiedene Richtungen. Die eine erkannte, daß man vor allem die Thatsache der Vertheilung kennen müsse, um ihre Wirkung beurtheilen zu können; die andere wollte, daß man in der Lehre von der Vertheilung der Güter wesentlich nur das Prinzip einer absolut besten Vertheilung zu suchen habe. Beide für sich betrachtet sind bisher zu keinem Resultat gekommen. Denn die erste will den geistigen Inhalt der Vertheilung unter einer Voraussetzung zur Wissenschaft erheben, die erst in einer bis jetzt unberechenbaren Zeit erfüllt werden kann, wenn ihre Erfüllung überall auch nur annähernd möglich ist. Denn welcher verständige Statistiker hofft sobald oder je die Vertheilung des wirklichen Vermögens unter den Menschen zu erfahren? Die zweite will das Ziel erreichen, indem sie alle Mittelglieder schnell fertig überspringt. Und keine von beiden hat deßhalb bisher recht befriedigen können.

Es ist aber zugleich klar, daß dennoch beide durchaus wesentliche Momente der Lehre von der Vertheilung enthalten. Das Suchen nach der besten Vertheilung lehrt uns, daß in der Vertheilung selbst eine Bewegung mit gewissen Störungen und Gegensätzen liegt, die eben zur Untersuchung der absoluten Vertheilung gereizt haben. Die Darstellung der Thatsache der Vertheilung dagegen geht hervor aus dem mehr oder weniger klaren Bewußtseyn, daß die Vertheilung als solche

eine große und wichtige Macht im menschlichen Leben ist. Bedenkt man dieß, so wird schon aus diesen Sätzen einleuchten, daß das, was wir die Vertheilung des Besitzes nennen, weder in der bloßen statistischen Thatsache, noch in irgend einem Prinzip erschöpft ist, sondern daß vielmehr die Vertheilung eine organische Stellung im Gesammtleben hat, aus welcher ihr Begriff hervorgeht, und ferner einen organischen Inhalt, dessen Reichthum ein nicht minder großer und dennoch wieder ein einfacherer ist, als der der übrigen Gebiete des Gesammtlebens.

Alle Vertheilung des Besitzes nämlich geht davon aus, daß das Eigenthum mit all den Einflüssen auf die geistige Persönlichkeit, durch Art und Maß als ein individuelles und damit als ein verschiedenes für jeden Einzelnen betrachtet wird. Die Vertheilung des Besitzes bezieht sich daher nicht bloß auf die Größe des Besitzes, welche man gewöhnlich als die einzige Grundlage der Vertheilung betrachtet, sondern gleichfalls auf die Art des Besitzes, und enthält damit den Keim der verschiedenen Arbeiten, welche aus beiden hervorgehen. Und von diesem Punkte aus muß nun das Verhältniß der Besitzlehre zur Gesellschaft bestimmt werden.

Insofern endlich die Vertheilung des Besitzes noch bei ihrem Einfluß auf die Einzelnen stehen bleibt, gehört sie der eigentlichen Besitzlehre; denn der Besitz kann nicht ohne einen Besitzer gedacht werden. Insofern aber diese Verschiedenheiten nun ordnend auf die Gesammtheit einwirken, tritt schon das Verhältniß zwischen Besitz und geistiger Ordnung ein, und wir finden in der That lauter gesellschaftliche Erscheinungen, wo wir von scheinbar reinen Besitzverhältnissen ausgegangen sind. Diese Verschmelzung ist eine so enge, daß selbst schon die folgenden Punkte ohne Beziehung auf das Geistige gar nicht zu denken sind; doch beruhen sie noch vorzugsweise auf der Natur des Besitzes, und sollen daher für sich dargelegt werden.

Wenn nämlich mit dem Besitze so große und wichtige Elemente des geistigen Lebens verbunden sind; so ist es klar, daß die Vertheilung des Besitzes zu allen Zeiten und bei allen Völkern ein wesentliches Moment im Gesammtleben bilden.

Dieß nun kann man in der Weise ausdrücken, daß durch die oben dargelegte Verbindung des Besitzes mit dem geistigen Leben die Vertheilung des Besitzes zu der Grundlage für die Vertheilung derjenigen sittlichen Elemente wird, welche der Besitz

durch Art, Maß und Arbeit hervorruft. Dieß ist die ethische Bedeutung der Besitzvertheilung an sich; und diese Bedeutung nun kann man am einfachsten in die allgemein gültigen Sätze zusammenfassen, deren Anwendung und weitere Verwirklichung im Folgenden sie zu den Grundlagen für das organische Verhältniß von Besitz und geistiger Ordnung erhebt.

I. Die Verschiedenheit in der Vertheilung ist eine absolute Nothwendigkeit. Wenn es nämlich überhaupt unzweifelhaft aus dem vorigen sich ergibt, daß, auch abgesehen von dem Willen des Einzelnen und seinen Bestrebungen der Besitz als solcher einen entscheidenden Einfluß auf den Menschen hat, so ist es keine Frage, daß die Verschiedenheit des wirklichen Besitzes gleichfalls zur Grundlage der Verschiedenheit des Menschen selbst werden muß. Der Besitz an sich bildet, wie wir gesehen, gleichsam den sachlichen Körper der geistigen Individualität; der verschiedene Besitz wird daher nothwendig eine Verschiedenheit der Individualität erzeugen. Das scheint vollkommen klar.

Da nun aber diese Besonderheit der Individualität die unabweisbare Bedingung für die vollständige Erfüllung der höchsten Lebensaufgaben der Gesammtheit ist, weil jede derselben den ganzen Menschen mit all seinen besten Kräften für sich fordert, so ist es andererseits einleuchtend, daß es eine nothwendig wirkende und dauernde, das ist also eine organische Gewalt geben muß, welche diese Besonderheit der Individualitäten beständig wieder erzeugt. Diese Gewalt nun ist eben jene Verschiedenheit des Besitzes, an welche das Leben des Einzelnen gebunden ist, und die ihn, wie wir jetzt sehen, nicht umsonst und nicht bloß um sein selbst willen mit ihrer unwiderstehlichen Gewalt erfaßt. Die Verschiedenheit des Besitzes ist daher, wie es jetzt klar seyn wird, ein an sich nothwendiges, organisches Moment in dem Leben der Gesammtheit.

Und da wir nun diese Verschiedenheit des Besitzes, insofern sie nicht immer von dem freien Willen des Menschen, sondern von den Gesetzen ihrer eigenen Bewegung abhängig ist, von denen gleich unten weiter gesprochen werden soll, die Vertheilung des Besitzes nennen, so ergibt sich als erster Inhalt der Lehre von der Vertheilung des Besitzes der Satz, daß die verschiedene Vertheilung des Besitzes als ein organisches Moment des Ganzen für das geistige Leben der Gesammtheit absolut nothwendig ist, da aus

ihr die absolut nothwendige Bildung der verschiedenen Individualitäten hervorgeht.

So außerordentlich einfach und klar nun auch dieser Beweis der Nothwendigkeit des Unterschiedes in der Vertheilung des Besitzes ist, so ist derselbe dennoch, man kann fast sagen von jeher, bezweifelt und angegriffen worden. Und weil dieser Zweifel an jenem Satze eine von den großen Mächten ist, die in den Zeiten tiefgehender gesellschaftlicher Bewegungen immer wieder lebendig werden, so wird es dem Folgenden vorarbeiten, wenn wir denselben sogleich hier darlegen und beseitigen.

Jener Zweifel geht nämlich von dem ersten oder allgemeinen Moment aus, das in jedem Einzelnen liegt und die Grundlage seiner Individualität oder Eigenartigkeit bildet. Dieß allgemeine Moment ist natürlich eben das, was allgemein, und mithin allen gleich ist, das höchste Wesen des Persönlichen, der Selbstbestimmung. Besteht nun eine solche für jeden, und ist sie in ihrer Vollendung das Ziel der Menschen überhaupt, so scheint es erstlich ein Widerspruch mit ihr, daß es Gewalten gebe, welche entscheidend auf die Selbstbestimmung einwirken; und zweitens scheint es ein Widerspruch, die selbständige Entwicklung der Eigenartigkeit von dem Besitze abhängig zu machen, da dieselbe vielmehr in der selbst bestimmenden Kraft jedes Einzelnen liegen müsse. Ist dem aber so, so scheint es, daß die Gleichheit der Menschen auch statt einer verschiedenen Vertheilung vielmehr eine gleiche Vertheilung der Güter fordern müsse; das ist, daß die Vertheilung der Besitze dem allgemeinen Begriffe der Persönlichkeit entsprechen, und die Individualität derselben eben so gut als die Verschiedenheit der Besitzthümer ihr unterworfen seyn müsse.

Aus dieser allgemein theoretischen Auffassung folgt nun die praktische Consequenz, daß dasjenige, wodurch eine Verschiedenheit des Besitzes unter den Einzelnen entstehen kann, beseitigt, und daß, wo dieß nicht der Fall ist, doch die entstandene Verschiedenheit wieder aufgehoben werden müsse. Ja, da nun die Verschiedenheit oder Vertheilung in vielen Fällen durch die Verbindung der Arbeit mit dem (eigenen) Besitze entsteht, so ergibt sich, daß man sogar der Arbeit eben diese ihre Grundlage, den eigenen Besitz nehmen müsse, um die Verschiedenheit zu verhindern, — oder daß man überhaupt das Eigenthum im Recht, das Vermögen im Güterleben, den Besitz

in der Gesellschaft vernichten müsse, um die Gleichheit der Menschen auf dieser Grundlage der Eigenthumslosigkeit herzustellen. Das ist die Theorie, welche wir die Gütergemeinschaft nennen, und welche die Uebertragung der Idee der persönlichen Gleichheit auf die Verhältnisse der Güterordnung enthält. — Für die zweite jener Forderungen ergibt sich, daß man zwar das Sondereigenthum bestehen läßt, aber die wirkliche Vertheilung, welche sich daraus ergibt, jedesmal wieder aufhebt, wenn sie aus der bloßen Vertheilung der Güter zu einer Verschiedenheit derselben werden will. Dieß ist die Auftheilung der Güter.

Betrachtet man diese beiden Auffassungen, so ist es sogleich klar, daß die zweite mit sich selbst im Widerspruch steht, indem sie eine Ursache zuläßt, die ihrem Wesen nach nur diejenige Folge haben kann, welche durch jene Theorie selbst wieder aufgehoben wird. Es ist nicht möglich, daß das Sondereigenthum und die Auftheilung zugleich richtig seyn können. Es bleibt daher nur der erste Fall übrig.

Aber auch dieser enthält einen Widerspruch in sich, der freilich in das Wesen der Persönlichkeit selber hineingreift. Denn entweder erkennt man die Individualität als nothwendig an für die Entwicklung des Ganzen, auf welcher wiederum diejenige des Einzelnen beruht, und dann hebt sich die Forderung von selbst auf, daß die Grundlage und Bedingung dieser Individualität, das Sondereigenthum, aufgehoben werden solle. Oder man will — ich weiß nicht, ob dieser der innersten Natur des Persönlichen absolut widersprechende Gedanke jemals wirklich ausgedacht worden ist — daß überall die Individualität vernichtet, und kein Einzelner mehr sein eigener Zweck seyn solle. Dann aber ist ja eben das Persönliche selbst und mithin auch das geistige Leben überhaupt aufgehoben; und mit einer solchen Ansicht ist im Grunde kein Streit möglich, weil sie in sich selbst kein Ziel hat. Oder endlich man sagt, die Individualität sey an sich stark genug, um sich auch da auszubilden und der gemeinsamen Entwicklung zu dienen, wo ihr die Besonderheit des einzelnen Vermögens fehle; und das ist wohl eigentlich die dunkle Vorstellung der Meisten, welche an eine Gemeinschaft der Güter und Aufhebung des Sondereigenthums denken. Gewiß nun denken dieselben hinzu, daß diese Gemeinschaft der Güter den positiven Einfluß haben soll, durch sich selbst, also eben durch die äußerlichen Mittel der Eigenthumslosigkeit, die Gleichheit der persönlichen Geister zu erhalten. Es muß

aber eben dieser Punkt hervorgehoben werden, wenn man einmal gezwungen ist, mit jenen Ansichten auf eine dialektische Untersuchung einzugehen. Denn er ist durchaus entscheidend. Hat nämlich die Gemeinschaft der Güter jene Gewalt, so ist durch sie ja gerade dasjenige hervorgerufen, was eben durch die Aufhebung des besondern Eigenthums vermieden werden soll, nämlich die Unterwerfung der freien persönlichen Entwicklung unter jene äußerliche Gewalt des Besitzes. Denn es ist einleuchtend, daß dann die Eigenthumslosigkeit, und nicht das Wesen der Persönlichkeit die Einzelnen gleich macht. Würde nun das der Idee der Menschheit entsprechen, daß die eine Form des Güterlebens einen so entscheidenden Einfluß hat, während man denselben Einfluß einer anderen Form um jeden Preis entziehen will? Das ist offenbar ein Widerspruch. Oder man sagt, daß die Gemeinschaft und die in ihr liegende Gleichheit der Güter diese Gewalt nicht hat, sondern daß das freie Wesen der Persönlichkeit stark genug sey, um den Einfluß der Gleichheit des Besitzes zu überwinden, und sich durch sich selbst zu bestimmen und zur Eigenartigkeit zu entwickeln — woher soll dann nachgewiesen werden, daß die Persönlichkeit nur bei der Gleichheit des Besitzes jene Macht über denselben habe, nicht aber bei der Ungleichheit? Offenbar ist diese Unterscheidung Willkür; denn wenn sie es in dem einen Fall vermöge ihres Wesens hat, so hat sie es auch in dem anderen, und alles was hinzugefügt werden kann, kann nur noch auf graduelle Unterschiede Bezug haben. Ist dem aber so, so ist es klar, daß die auf diesem Wege gesetzte Forderung der Aufhebung der verschiedenen Besitzvertheilung ein Widerspruch in sich selbst ist, der auf einer unklaren Erkenntniß des Wesens der Persönlichkeit beruht. Und somit glauben wir, mit diesen Theorien ein- für allemal theoretisch abgeschlossen zu haben; ein anderes ist ihre geschichtliche Bedeutung, die an ihrem Orte Platz finden wird. Die innere Unmöglichkeit jener Theorie ist aber so groß, daß sich ihnen auch unter den ihnen günstigsten Umständen nur selten Ueberzeugungen Einzelner, niemals die ganzer Völker angeschlossen haben.

Somit steht der erste Satz fest, daß die verschiedene Vertheilung des Besitzes als Grundlage der Individualität absolut nothwendig ist. An ihn schließt sich der zweite, die weitere Ausbildung jenes ersten.

II. Die wahre Vertheilung des Besitzes besteht in dem gleichzeitigen Vorhandenseyn aller Arten und Maße

desselben. — Offenbar nämlich ist in dem Obigen von dem Besitze an sich gesprochen. Allein der Besitz ist an sich nicht vorhanden; er ist vielmehr nur in Art und Maß da; und dasselbe gilt auch von der Arbeit. Ist nun die Verschiedenheit der Vertheilung als solche nothwendig, so wird die zweite Frage entstehen, welcher Art und welchen Maßes im Besitz diese Verschiedenheit seyn soll?

Auch hier begegnen wir selbst unter denen, welche die Verschiedenheit des Besitzes zulassen, sehr verschiedenen Ansichten. Es wollen Einige nur in einer bestimmten Art des Besitzes die wahre Art und ihre Vertheilung zulassen; andere wollen den Unterschied des Maßes auf ein Mittelmaß als das für Jeden richtige zurückführen, und die Extreme des großen Reichthums und der gänzlichen Besitzlosigkeit, der Arbeitslosigkeit und der allein herrschenden körperlichen oder mechanischen Arbeit ausschließen. Aber auch dieß zeigt sich bei genauerer Betrachtung als ein Widerspruch.

Denn es ist wohl kein Zweifel, daß jede Art und jedes Maß des Besitzes wie der Arbeit in sich die Gewalt trägt, eine ihnen entsprechende Richtung des Geistigen zu erzeugen; und daß eben alle diese Richtungen zugleich dazu bestimmt sind, gegenseitig einander auszufüllen, so daß die eine ersetzt, was der anderen fehlt. Hier ist der Punkt, auf welchem man am besten auf den organischen Zusammenhang des bisher dargelegten Inhalts der Lehre von Besitz von Arbeit zurückblickt; denn in der That trägt er seinen Beweis in sich selber, und es ist wohl der Mühe werth, sich dieß machtvolle Ineinandergreifen jener Momente zu vergegenwärtigen, denen das tägliche Leben der meisten Menschen fast ausschließlich unterworfen ist. In der That nämlich verhalten sich Besitz und Arbeit, die beiden Hauptfactoren der Vertheilung zu einander wie Ruhe und Bewegung, Mittelpunkt und Oberfläche, Erhaltung und Fortschritt. Die Aufhebung des Einen ist der Untergang des Andern; es ist keine Frage, daß beide für einander, und mithin auch für die Gesammtheit durchaus nothwendig sind. Ein gleiches gegenseitiges Ineinandergreifen aber zeigen die Arten und die Maße des Besitzes einerseits, der Arbeit andererseits. Der Grundbesitz gibt, was der gewerbliche Besitz nie geben kann, die vollkommene Gleichmäßigkeit, Ruhe und Stetigkeit des ganzen inneren Lebens; dieser, was jenem mangelt, die wagende, des Neuen bedürfende, Kunst und Wissenschaft hervorrufende Spannkraft des Geistes; der große Besitz gibt die Freiheit von der Furcht und

dem Interesse, der mittlere die Sicherung vor der Trägheit und der Vernachlässigung der nächstliegenden Bedingungen, der kleine die körperliche Frische und die frohe und gesunde Genügsamkeit; so gibt die Arbeit gleichfalls in Art und Maß der Kraft, die sie immer aufs neue erzeugt, auf jedem Punkte Richtungen, die nur dieser Punkt zu erfüllen vermag; die schwere Arbeit den treuen Gehorsam, die mechanische die dankbare Empfänglichkeit, der kleine Betrieb die Selbstthätigkeit, der große die Bildung umfassender Gedanken und Pläne, die geistige Arbeit aber mit ihren beiden Seiten die Freiheit des inneren Lebens und zugleich die absolute Tiefe desselben. Es ist keine Frage — dieß ist ein organisches Leben, und es kann das vollkommene Ganze keines einzigen dieser Momente entbehren; es ist Thorheit, dem einen vorwerfen zu wollen, daß er nicht zugleich der andere ist, wie wenn man von der Hand fordern wollte, daß sie zugleich der Fuß seyn solle. Es ist eben so wenig ein wirklicher Besitz denkbar, der alle jene Funktionen zugleich erfüllte, als sich ein Glied denken läßt, das die Aufgabe aller Glieder zugleich vollzieht. Sondern es ist klar, daß jene Natur des Besitzes selbst die Wahrheit unwiderleglich darthut, daß die wahre, und allein der Idee des entwickelten Lebens entsprechende Ordnung des Besitzes eben in dem gleichzeitigen Vorhandenseyn aller Arten und Maße des Besitzes und der Arbeit gegeben ist, und daß eben deßhalb jede Gemeinschaft in der Geschichte ihrer Besitzvertheilung, ohne ihr Zuthun, dem Gesetze der organischen Entfaltung folgend, nicht etwa einem Zustand der Gleichheit des Besitzes für die Einzelnen, sondern vielmehr einer Erzeugung aller jener Arten und Maße neben einander zustrebt. Und somit glauben wir den zweiten Hauptsatz für die Vertheilung des Besitzes nachgewiesen zu haben.

Diejenigen aber, welche anderer Ansicht sind, wollen entweder eine vollkommene Herrschaft Einer Art oder Eines Maßes, oder doch ein vorwaltendes Uebergewicht desselben. Der Irrthum dieser Auffassung liegt darin, daß sie die Abwendung der Gefahren, welche dem Einzelnen aus dem zu großen oder zu kleinen Maß, aus dieser oder jener Art drohen, für das Wesentliche halten. Sie bedenken aber dabei nicht, daß es eben gar keine Art und kein Maß von Besitz und Arbeit gibt, das nicht für jeden Einzelnen, und damit natürlich auch für das Ganze, seine eigenthümliche Gefahr bringt. Wenn nun diese Gefahr eben nur durch die Eigenthümlichkeit einer

andern Art, eines andern Maßes aufgehoben werden kann, was soll dann helfen, wenn es nur Eine Art, nur Ein Maß gäbe? Das was sie zu leisten hätten, um gehört zu werden, wäre die Aufstellung eines Maßes und einer Art, die rein aus sich selbst heraus ihre Mängel wieder gut machte, und doch die Eigenschaften aller andern Arten und Maße in sich vereinte. Es ist deßhalb im Grunde wohl keine andere Widerlegung solcher Ansichten nöthig, als die Aufforderung, den Zustand vollständig auszudenken, der aus der ausschließlichen Herrschaft eines Momentes hervorgehen würde.

Es ist daher nicht bloß die Verschiedenheit des Besitzes überhaupt, sondern es ist das Daseyn aller möglichen Arten und Maße des wirklichen Besitzes das Princip der wahren Vertheilung der Güter unter die Menschen als Grundlage ihres geistigen Lebens.

Dieser Satz nun läßt uns bei weiterer Verfolgung seines Inhalts einen Blick in den Zusammenhang größerer Gebiete thun, und es möge uns daher gestattet seyn, schon hier auf denselben hinzuweisen. Wenn es den Einzelnen als solchen überlassen wäre, die Vertheilung nach ihrem Sinne zu ordnen, so ist es klar, daß jenes Daseyn aller Momente, Arten und Stufen schwerlich jemals erzielt werden würde. Es liegt aber jene Nothwendigkeit so tief in dem Wesen des geistigen Lebens überhaupt, daß die höhere Ordnung der Dinge in den Besitz selbst die fast unverwüstlichen Keime zur gleichmäßigen Erzeugung aller Arten und Maße des Besitzes hineingelegt hat. In der That ist der Besitz selbst, wie schon früher gesagt, zuerst ein Vermögen, das ist, er ist den Gesetzen und Kräften des Güterlebens unterworfen. Das Güterleben aber zeigt uns jene Verschiedenheit des Besitzes nicht bloß etwa als Thatsache, sondern vielmehr als das Ergebniß eines beständig wirkenden und in seinem ganzen Verlaufe sehr deutlich zu verfolgenden Processes, den wir früher bereits in der Wirthschaftslehre mit seinen Hauptzügen dargelegt haben. Wir brauchen ihn hier nicht zu wiederholen; aber überblickt man die beiden großen Gebiete des Güterlebens und der Gesellschaftsordnung, so ist es kein Zweifel, daß derjenige Punkt, auf welchem sich beide am lebendigsten berühren und durchdringen, und auf dem die Güterordnung ihre Hauptbedeutung für die Bewegung und Entwicklung der Gesellschaftsordnung hat, eben in der beständigen Erzeugung aller Verschiedenheiten des ganzen Besitzlebens liegt. Das Bestimmtseyn des Einen für das Andere muß aber dem

Denkenden mehr als eine bloße Thatsache seyn; das gewaltige, fast unwiderstehliche Zusammenwirken beider ist vielmehr nur einer von den Punkten, auf denen uns die bisher noch kaum in ihren Grundzügen geahnte Wahrheit entgegentritt, daß dasjenige, was wir das Leben der Menschheit nennen, wahrlich weder eine zufällige und Aeußerlichem unterworfene Ordnung, noch eine Reihe von Einrichtungen von Menschenhand gebildet, sondern daß es ein selbständiger, selbstthätiger, sich selbst gleichsam auslebender Organismus ist, von dem die Güterlehre wie die Gesellschaftslehre je nur einen, wenn auch wichtigen Theil erfassen.

Steht nun das Obige fest, und ist in der That die Gesammtheit aller Unterschiede des Besitzes erst die Erfüllung der wahren Besitzesordnung, so muß die letzte Frage entstehen, ob denn in diesem bloßen Verschiedenseyn, in dem Nebeneinander der einzelnen Arten und Maße, die ganze Bedeutung des Besitzes erschöpft ist? Oder hat nicht vielmehr jede besondere Art der Vertheilung selbst wieder ein Entscheidendes und Vorwiegendes in sich, das der Verschiedenheit des Ganzen wieder Individualität und eigenthümlich wirkenden Charakter verleiht? Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß ein Aehnliches vorhanden ist.

III. Die Vertheilung des Grundbesitzes bestimmt den Charakter der Besitzvertheilung überhaupt.

Offenbar nämlich ist jene Vertheilung, da dieselbe, wie gesagt, zunächst aus wirthschaftlichen Verhältnissen entsteht, die Folge der erwerbenden Anstrengungen der Einzelnen. Da nun der Trieb des Einzelnen nach immer neuem Erwerbe trachtet, so wird, wäre er sich allein überlassen, nicht bloß dem Besitze selbst, sondern auch seinen Einwirkungen auf das geistige Leben der Menschen eins seiner wesentlichsten Momente entzogen. Dieß Moment ist die Dauer, deren der geistige wie der körperliche Mensch für jedes bedarf, um es ganz zu seinem eigenen zu machen, und an die auch Art und Maß des Besitzes gebunden sind, um auf den Geist wirken zu können. Jene große organische Bestimmung des Besitzes und seiner Vertheilung für das geistige Leben hat daher zu seiner letzten Voraussetzung, daß der Besitz selbst durch seine eigene ihm inwohnende Natur die Macht besitze, ohne und im Nothfalle auch gegen die Natur des Menschen diese Dauer der Vertheilung zu erzeugen; und die Erfüllung dieser Voraussetzung ist offenbar einer der größten Beweise für

das Daseyn jenes Organismus, den wir um so schwerer erkennen, je allseitiger er uns umgibt.

Nun ist es klar, daß dieß dauernde Moment in der Besitzeswelt wirklich gegeben ist. Es ist der Grundbesitz, dessen Wesen, wie bereits oben dargelegt ist, die Erhaltung der bestehenden Ordnung ist. Das Entstehen und Vorhandenseyn des Grundbesitzes als solchen macht daher die gegebene Vertheilung des Besitzes überhaupt zu einer mehr oder weniger dauernden; mit ihr die Vertheilung der an sie gebundenen geistigen Güter. Und so folgt, daß der Grundbesitz nicht bloß an und für sich, sondern daß er auch für die ganze Gemeinschaft das Dauernde vertritt. Nun aber ist der Grundbesitz nicht etwa bloß an und für sich da, sondern er ist stets in ganz bestimmten Maßen und Größen vorhanden. Die Größe eines Grundbesitzes aber ist ihrerseits wieder eine der Bedingungen für die Erhaltung des Grundbesitzes selbst; ein kleiner Grundbesitz wird leicht, ein großer schwer verloren. Daraus dann folgt, daß jenes charakteristische Moment des Grundbesitzes, das Erhaltende in ihm, in dem Grade steigt, in welchem seine Größe zunimmt, und umgekehrt in dem Grade sinkt, in welchem seine Größe abnimmt, und zwar so, daß bei zu kleinen Grundbesitzungen, oder bei der Zerstückelung derselben, der Grundbesitz jenen erhaltenden Charakter verliert, und zur Grundlage beständiger, von dem Interesse oder der Noth des kleinen Besitzes ausgehender Störungen wird. So kann der Grundbesitz seine Natur verkehren, und viele Erscheinungen der Geschichte lassen sich nur auf diesem Wege erklären.

Mit diesen Sätzen ist denn zugleich eins der wichtigsten Gesetze für die ganze Ordnung der Besitzvertheilungen überhaupt erklärt, daß nämlich in allen Gemeinschaften die Bildung einer festen und allgemeinen Ordnung des ganzen geistigen Lebens mit der Erzeugung großer Grundbesitze Hand in Hand geht. Bis zur Entstehung großer Grundbesitzungen ist die Ordnung der Menschen unter einander stets eine stark wechselnde, und die Zufälligkeiten individueller Verhältnisse und selbst äußerlicher, den Besitz treffender Ereignisse haben einen übermäßig starken, und eben deßhalb nicht heilsamen Einfluß. Es fehlt den einzelnen geistigen Richtungen und selbst den Tugenden ein fester Halt, und die Vorstellung von dem geistigen Werthe wechselt zu leicht, als daß bei dem raschen Uebergange von dem einen zum andern irgend etwas seine ganze Erfüllung und

Vollendung finden könnte. Dieß nun ist es, was sich bei dem Entstehen der größern Grundbesitzungen ändert. Es gewinnt die Bildung, die Kraft, die Tugend einen festern Hintergrund; sie verbinden sich in bestimmtem Maße und in bestimmter Art mit dem Besitze, und es entsteht eine geistige Welt, die durch sich selbst die Kraft hat, zu bestehen. Aus dieser Bedeutung des größeren Grundbesitzes ergibt sich die höhere Natur einer Reihe von Erscheinungen und Sätzen, die die eigentliche Gesellschaftslehre vorbereiten.

Zuerst liegt nämlich hierin der Grund, weßhalb wir in der Geschichte des Besitzes aller Völker einen, in verschiedenartiger Weise ausgedrückten, aber immer erkennbaren Trieb zur Bildung und Erhaltung großer Grundbesitzungen finden. Es ist natürlich, daß dieser Trieb allenthalben, wo ein lebendiges Entwickeln des geistigen Lebens stattfindet, auch sehr entschiedene Gegner hat. Dennoch ist es klar, daß in ihm einer jener Processe wirksam ist, in denen die Natur sich selber hilft und heilt; und es ist daher die Zeit und die Arbeit, welche die großen Grundbesitzungen bildet, stets die entscheidende für das ganze innere Leben des Volkes.

Aber diese Entstehung großer Grundbesitzungen wird erst dadurch die Grundlage der Individualität einer Zeit, daß sie wegen der Natur des Grundbesitzes nicht stattfinden kann, ohne daß die übrigen Grundbesitze kleiner werden. Durch diesen Einfluß auf den Grundbesitz überhaupt hat eben der große Grundbesitz die Macht, auf den Gesammtzustand entscheidend einzuwirken. Denn allerdings enthält der kleine Grundbesitz vermöge der ihn begleitenden schweren körperlichen Arbeit das Element des treuen Gehorsams, der leiblichen Kraft und der geistigen Natürlichkeit; aber auch die Gefahr des kleinen Grundbesitzes steigt in gleichem Maße, da der Mangel an Bildung und die völlige Hingebung an schlaue Mißleitung ihn in verderblichen Gegensatz zum großen Grundbesitz zu bringen streben. Wenn daher die Grundformen des Grundbesitzes einander einfach und unvermittelt gegenüber stehen, so wird aus der Erhaltung des großen Grundbesitzes die negative Seite desselben, die Neigung zum Rückschritte. Und dieß kann nur dadurch aufgehalten werden, daß der mittlere Grundbesitz sich mit seiner hartnäckigen, wenn auch beschränkten Selbstständigkeit und seiner kräftigen, wenn auch einseitigen Selbstthätigkeit zwischen beide stellt, und den Stoß der einen Gruppe auf die andere bricht. Es ist daher klar, daß der große Grundbesitz zwar die Grund-

lage, der mittlere und der kleinere aber die Erfüllung des Charakters aller Besitzvertheilung bilden. Aus denselben Gründen folgt nun zweitens, daß jeder Wechsel der Ordnung des geistigen Lebens, und vor allem jede Aenderung des Volkscharakters — die man, beiläufig bemerkt, oft zu finden glaubt, wo sie nicht ist, weil man leicht eine einzelne Anstrengung mit einem dauernden Zustande verwechselt, und die man andererseits oft übersieht, weil sie stets weniger im Einzelnen als im Ganzen zur Erscheinung kommt — erst dann eine dauernde und feste Gestalt annimmt, wenn sie die Vertheilung des Grundbesitzes ergriffen hat. Es ändert sich überall der Charakter eines Volkes nur in gleichem Verhältniß zu der Vertheilung seiner Grundstücke, und zwar in der Weise, daß das Wachsen der großen Grundbesitzungen die freie geistige Beweglichkeit in den Hintergrund drängt und die gegebene Stufe der Entwicklung gleichsam krystallisirt, so lange mittlerer und kleiner Grundbesitz noch in richtigem Verhältniß zum großen Besitze stehen. Ueberwältigt dagegen der große Besitz den mittleren, so daß die Besitzer die Zahl der kleinen vermehren, ohne die geistigen Richtungen und Kräfte der mittleren zu verlieren, so entstehen ernste Gegensätze, in denen nicht so sehr der Charakter des Volkes untergeht, als vielmehr sich in seine Extreme einflößt und der Gewalt und dem Umsturz den Boden bereitet. — So lange nun die Vertheilung des Grundbesitzes noch schwankt und wechselt, so lange wird man schwer oder gar nicht im Stande seyn, die wahre Natur des Volkscharakters zu bestimmen; erst wenn das Maß und das Recht sowohl des großen als des kleinen Grundbesitzes wieder feststehen, entwickelt auch der Charakter des Volkes wieder seine wahre Gestalt, und wird ein klarer und erkennbarer.

Die Epochen der Vertheilung des Grundbesitzes sind daher die Epochen des geistigen Volkslebens, — und wie wir gleich sehen werden, auch die der Gesellschaftsordnung. Und es ist dabei zunächst ganz gleichgültig, durch welche Ursachen die Vertheilung wechselt, ob durch äußere Gewalt oder durch die innere Entwicklung des wirthschaftlichen Lebens.

Der Angriff auf den großen Grundbesitz und die Forderung einer neuen Vertheilung seiner selbst oder seiner Rechte bilden deßhalb stets den Schlußpunkt einer inneren Umgestaltung des Volksgeistes; und erst die wirklich

eingetretene neue Vertheilung desselben ist der Anfang einer neuen Entwicklungsepoche des Volkes. Eine jede Bewegung, welche den großen Grundbesitz nicht erfaßt und nicht im Stande ist, neue Verhältnisse desselben zu erzeugen, ist als eine unfertige zu betrachten.

Es gibt aber keine neue Vertheilung Einer Art des Besitzes für sich, sondern die Bedeutung der Aenderung, welche Eine Art trifft, ist eben deßhalb eine so wichtige, weil sie alle andern Arten zugleich trifft. Aus dem Verhältniß der Arten des Grundbesitzes ergibt sich aber, daß dieß Zeichen einer wesentlichen Umgestaltung das Entstehen oder Verschwinden der mittleren Grundbesitze ist, da in ihrer Masse das Verhältniß zwischen der Masse der großen und der kleinen Grundbesitze gegeben ist. Es wird daher jene neue Vertheilung ihre Bedeutung erst bekommen durch ihren Einfluß auf die Vermehrung und Verminderung der mittleren Grundbesitzungen, und zwar nicht so sehr durch den Einfluß dieser Klasse von Grundbesitz an sich, als vielmehr dadurch, daß dieselbe das Verhältniß zwischen dem großen und kleinen anzeigt.

Endlich nun folgt aus allen diesen Sätzen, daß die Grundlage aller wirklichen Kenntniß des Volks zunächst auf der Kenntniß der Vertheilung des Grundbesitzes beruht. Die Statistik des Grundbesitzes ist eben deßhalb mehr als eine Statistik des Güterlebens; sie ist die Grundlage für die Statistik des geistigen Lebens selber. Und in gleicher Weise wird man sagen, daß die Vergleichung einerseits zwischen verschiedenen Völkern überhaupt, dann aber zwischen den verschiedenen Lebensepochen auch desselben Volkes nur dann eine tiefgehende und wirklich fördernde ist, wenn man sie verbindet mit der Vertheilung des Grundbesitzes, die den zu vergleichenden Zuständen zum Grunde liegt. Es wird das keiner weitläufigen Untersuchung bedürfen.

Aber freilich ergibt sich daraus, daß die Aufnahme der Vertheilung des Grundbesitzes in die Darstellung auch des geistigen Volkslebens uns einen Satz nahelegt, den wir hier nur kurz berühren können, dessen Zusammenhang mit dem bisherigen jedoch eine wesentliche Lücke des Ganzen erfüllt. Was heißt nämlich diese „Verbindung" der Statistik des Grundbesitzes mit der Darstellung des Volksgeistes? Es ist klar, daß die Verbindung in der Darstellung nur der Verbindung, wie sie in der innern Natur der Dinge selbst liegt, entsprechen

kann. Diese Verbindung aber ist eine causale; denn das Eine ist die nothwendige weil naturgemäße Folge des andern. Es wird daher die Darstellung selbst, sowie sie den Grundbesitz aufnimmt, aus einem Bilde zu einem Schlusse, und die Richtigkeit wird ein Beweis werden. Wird man nun das noch Statistik und Darstellung nennen?

Es ist auf diese Frage nur Eine Antwort möglich, und diese Antwort liegt im Begriff der Statistik selbst. Wir dürfen darauf hinweisen, um den innern Zusammenhang der frühern Theile mit dem vorliegenden festzuhalten. Die Darstellung der geistigen Individualität und der Vertheilung des Grundbesitzes ergeben Thatsachen; beide Thatsachen verhalten sich wie Ursachen und Wirkung; ihr Zusammenwirken aber ist das Leben des Volksgeistes. — Es ist das Recht jedes Einzelnen, bei jedem dieser Punkte mit seiner Arbeit stehen zu bleiben, und es ist sogar nothwendig und gut, daß nicht jeder alle Punkte erledigen wolle; aber es ist die Aufgabe der Statistik, von der Thatsache zum Leben fortzuschreiten. Und die Grundlage aller statistischen Kenntniß des geistigen Lebens ist eben die Anerkennung des Gesetzes, daß die Vertheilung des Grundbesitzes den Charakter des geistigen Lebens jeder Zeit und jedes Volkes bildet.

Dieß nun sind die Hauptgesichtspunkte, aus denen die Lehre vom Besitze betrachtet werden muß. Aber es ist einleuchtend, daß der Besitz einen zweiten Inhalt hat, ohne den er nie gewesen ist und nie seyn wird Das ist die Thätigkeit, welche auf Erhaltung und Vermehrung des Besitzes geht, die Arbeit.

II. Die Arbeit.

So gut als man thatsächlich den Besitz von der Arbeit trennen kann, so gut kann dasselbe auch wissenschaftlich geschehen. Und es muß geschehen, weil in der That die Arbeit als solche ein selbstständiger und zugleich wesentlicher Faktor im Leben der Gemeinschaft ist.

Das, was wir die Arbeit im Allgemeinen nennen, enthält genauer betrachtet zwei Momente in sich. Das erste derselben ist die innere Thätigkeit, welche das Ziel setzt, die Mittel erwägt, die

Bedingungen erwägt und von dem Gegebenen zu einem Neuen emporgeht. Das zweite ist die äußere Thätigkeit, welche den gefaßten Beschluß in der Wirklichkeit ausführt.

Da nun, wie oben bereits dargelegt ist, die allgemeine Natur der Arbeit die Erweckung und Erzeugung der Kraft ist, wie die allgemeine Natur des Besitzes die Erzeugung der persönlichen Selbständigkeit ist, so wird die geistige, oder wie wir gleich sagen wollen, die gesellschaftliche Bedeutung und Bestimmung einer jeden wirklichen Arbeit in demjenigen Verhältniß liegen, in welchem die innere und die äußere Thätigkeit nach der Natur der gegebenen Arbeit mit einander verbunden sind. Aus diesen Verbindungsverhältnissen entstehen die gesellschaftlichen Kategorien der Arbeit an sich, und mit ihnen die besonderen Wirkungen, welche die einzelne Arbeit auf den einzelnen Menschen hat, oder die Ordnung, in welcher die Arbeit des Güterlebens zur Bildung des Individuums oder des einzelnen wirklichen Menschen beiträgt.

Danach nun wird man zu unterscheiden haben zwischen der wirthschaftlichen Arbeit, das ist derjenigen, in welchem das Güterleben mit seinen Zwecken und Bedingungen überwiegt, und der rein geistigen Arbeit, in welcher sich das wirthschaftliche Gut dem geistigen gänzlich unterordnet. Beide Arten der Arbeit haben ihre besondere Wirkungen.

A. Die wirthschaftliche Arbeit.

Man wird in der wirthschaftlichen Arbeit wiederum drei Arten unterscheiden, je nachdem das geistige Moment der Arbeit von derselben getrennt ist, oder mit der äußeren Arbeit zu gegenseitiger Abhängigkeit verbunden wird, oder endlich als selbständige, die körperliche Arbeit beherrschende dasteht. Und diese Unterscheidung ist nicht bloß eine systematische, sondern ihr entspricht die nächste Wirklichkeit auf allen Punkten des Lebens.

a) Die erste Art der Arbeit nennen wir die körperliche Arbeit. Man muß auch in ihr zwei wesentlich verschiedene Arten scheiden. Sie ist entweder eine schwere körperliche Arbeit, oder eine bloß mechanische Thätigkeit.

Die schwere körperliche Arbeit ist diejenige, welche die Concentrirung der Kräfte in der einzelnen Muskelanstrengung fordert. Sie hat daher einen leitenden Gedanken zur Voraussetzung, dem sie

gehorcht. Der Kreis der geistigen Thätigkeit, dessen sie bedarf, ist demnach nur der des Gehorsams; an sich gebraucht sie weder Verständniß noch selbständigen Willen. Ihr Ziel ist vor allem das Fertigseyn, weil die Anstrengung ermüdet und das eigentliche Ziel derselben doch außer ihr liegt. Deßhalb begleitet sie zunächst die Gleichgültigkeit gegen den leitenden Gedanken; bei begabteren Nationen entsteht durch die beständige Beschäftigung mit dem rohen Stoffe leicht eine gewisse Klugheit in kleinen Dingen, die der Arbeiter gerne höher schätzt, als das Verständniß der größeren. Dabei entsteht aus der Nutzlosigkeit des Nachdenkens bei der leiblichen Ausführung eines fremden Willens die Trägheit des Denkens überhaupt, und mit ihr die Gleichgültigkeit gegen geistige Wahrheit; denn der Geist gewöhnt sich auch in höheren Dingen an das Gehorchen, das in niederen vom Morgen zum Abend den Inhalt seiner Thätigkeit bildet, und freut sich, der Arbeit des Nachdenkens enthoben zu seyn. Die körperliche Arbeit ist daher die Quelle des, freilich beschränkten, aber doch zufriedenen Gehorsams.

Da aber nach wirthschaftlichen Gesetzen die schwere Arbeit nur geringen Ertrag gibt, der Ertrag aber die Grundlage der Bildung ist, so wird jene der Regel nach auch nur mit geringer Bildung verbunden seyn. Aeußerlich, weil jene Arbeit weder Zeit noch Kraft zum Erwerb der letzteren läßt; innerlich, weil sie die letztere doch nicht zu gebrauchen Anlaß hat. Dadurch entsteht bei der schweren körperlichen Arbeit die äußere Rohheit, und da, wo die erworbene große äußerliche Kraft einen selbstthätigen Willen haben soll, wird dieser Wille gewaltsamer Eigenwille werden. Die schwere körperliche Arbeit, des Gehorsames entbunden, ist daher in der geistigen und demgemäß in der gesellschaftlichen Welt, die Herrschaft eigenwilliger Rohheit.

Unter der mechanischen Arbeit verstehen wir diejenige, welche in der beständigen Wiederholung Einer und derselben mechanischen Thätigkeit aufgeht. Sie bildet eben daher nicht die Kraft überhaupt, sondern nur Eine bestimmte Kraft aus. Sie wird dadurch zuletzt eine reine Muskelthätigkeit, und da sie, wie jede reine Arbeit, einem anderen gehorcht, so kann sie den Geist sich selbst überlassen. Allein indem sie den Körper an die äußere Thätigkeit bindet, zwingt sie den Geist, der zur Beschäftigung Zeit und oft selbst Ruhe hat, sich ohne bestimmten Inhalt zu beschäftigen; denn die Zeit und die

Mittel mangeln, ihm Nahrung von außen zu geben. Die mechanische Arbeit macht dadurch den Menschen für geistiges Leben zwar empfänglich, und gibt ihm ein naturgemäßes Interesse an den geistigen Gütern, deren der unbeschäftigte Geist bedarf. Deßhalb ist es ein großer Fortschritt von der schweren körperlichen zur mechanischen Arbeit. Aber aus demselben Grunde hat diese Empfänglichkeit stets Neigung, eine einseitige zu werden.

Indem nämlich diese Arbeit nach demselben Gesetz wie die körperliche nur geringen Ertrag gibt, verstattet sie auch nur geringe Bildung. Das Interesse an geistigen Dingen ist daher kein tiefes; es flattert umher, zunächst dem Auffallenden zu, und ergeht sich im Zusammenhangslosen. Das Ergebniß solcher geistigen Thätigkeit des mechanischen Arbeiters ist zuerst die Unruhe ohne Ziel, dann die Verbissenheit ohne Verständniß anderer. Kränklichkeit des einseitig gebrauchten Körpers erzeugt die Kränklichkeit des Willens, und statt der Rohheit und Gewaltsamkeit tritt Schlaffheit und Unfähigkeit ein, bis dann der unklar arbeitende Geist an dem Allernächsten und jedem Verständlichen einen bestimmten Gegenstand findet. Dieser Gegenstand ist die eigene wirthschaftliche Lage. Das Erste, was er in ihr erkennt, ist die Unmöglichkeit, sie auf der gegebenen Grundlage zu ändern. Und doch erscheint ihm die Aenderung absolut nothwendig, weil die Abhängigkeit des sich frei bewegenden Geistes von dem seiner mechanischen Aufgabe gehorchenden Körper ihm ein absoluter Widerspruch scheint. Zeit zum Grübeln gibt nun jeder Tag. Die Empfänglichkeit für anderes steht dem Widerstreben gegen die eigene Lage zur Seite. So bildet sich hier, gerade in dem Kreise der mechanischen Arbeit, der Körper für die Geltung aller Ideen, welche die Ordnung der Güterwelt der geistigen Entwicklung absolut unterwerfen wollen; kurz gesagt, der sogenannten socialistischen Lehren. Das ist eine naturgemäße Erscheinung, und kann nie anders werden. Das Schlimmste ist dann, wenn jene Arbeit nur sich selbst ihrem abstrakten und unklarsten Ziele entgegen leiten will; denn ihr mangelt die Kenntniß und die Uebung der Leitung, und der Betrug gewinnt einen fruchtbaen Boden. Die wahre Besserung aber beginnt da, wo die wirkliche Ausbildung Gegenstand der Leitung ihrer wirthschaftlichen Herren wird. Doch das gehört nun einem anderen Orte.

Es ergibt sich demnach, daß die schwere und die mechanische Arbeit jede ihre sittliche und damit ihre gesellschaftliche Aufgabe haben.

Jene soll mit der Kraft zugleich den Gehorsam, diese mit dem Gehorsam zugleich die geistige Empfänglichkeit auf den unteren Stufen des geistigen Lebens erzeugen und erhalten. Auch ist damit der Charakter der Störungen gegeben, welche durch übermäßige Geltung beider in jenen Ordnungen entstehen; für die erstere der rohe Eigenwille, für die letztere unverständige Forderungen an die Gesetze und die wirklichen Verhältnisse der wirthschaftlichen Welt. Beides liegt nicht in der Willkür der Menschen, sondern in der höheren Natur der Dinge. Es kommt aber zunächst nur darauf an, daß man sie als selbständige Elemente des geistigen und gesellschaftlichen Lebens erkenne.

b) Der kleine wirthschaftliche Betrieb. Der kleine wirthschaftliche Betrieb ist derjenige, in welchem die Leitung der Arbeit mit der wirklichen Arbeit für die wirthschaftliche Güterwelt in derselben Person verbunden ist; wesentlich der Betrieb eines kleinen Grundstücks und eines Handwerkes.

Die Natur des kleinen Betriebes, die Verbindung der geistigen und der körperlichen Thätigkeit, in welcher der Thätige mit seiner Wirthschaft und seinem Erwerbe sein eigener Zweck ist, macht den Menschen durch die Hoffnung auf den eigenen Erwerb zuerst selbstthätig, und durch den Besitz der Bedingungen des eigenen Erwerbs dann selbständig. Diese Selbstthätigkeit ist, als eine gleichzeitige des Körpers und des Geistes, eine gesunde für beide, und eine sich selbst mit Arbeit und Ziel erfüllende; die Selbständigkeit ist eine feste, weil sie ihre Elemente in sich selbst findet, und das Bewußtseyn hat, sich selbst erhalten zu können; oder sie ist zugleich eine maßhaltende, weil Arbeitskraft und Besitz mit ihrem geringen Maße stets an das Ueberwiegen des Größeren erinnern. Daher gibt der kleine wirthschaftliche Betrieb die Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit zunächst im Kleinen und Einzelnen. Und das ist sein sittlicher und gesellschaftlicher Charakter.

Allein eben dadurch mangelt bei zwar festem aber doch geringem Einkommen die höhere Bildung. Die geringere Bildung die hier möglich bleibt, ist zwar eine feste; aber auch eine abweisende gegen das, was über sie hinausgeht. Dem entspricht die Eigenthümlichkeit der Kraft. Sie ist eine starke und feste innerhalb des kleinen Betriebes; sie ist schwach und unsicher außerhalb desselben. Sie will innerhalb ihres, von ihr selbst verstandenen und beherrschten

Kreises **keine** andere Wirkung als die eigene; außerhalb desselben ist sie nichts ohne Führung und Leitung. Aber wer vermag genau zu scheiden zwischen beiden? So wird sie leicht mißtrauisch gegen die letztere um des ersteren willen und ist geneigt, größere künftige, wenn auch fast gewisse Güter um des ganz sicheren gegenwärtigen Gutes willen aufzugeben. Sie hat daher die in ihrer Natur liegende Neigung, das Große gleichsam zu zersplittern und jedem **sein Eigen** an dem Ganzen zu geben. Sie verläßt ihren Kreis ungern und kehrt auch von dem Erhabensten gerne zu ihm zurück; sie achtet jede Gefahr, die ihre Besonderheit berührt, leicht zu groß; und jede Gefahr, die das Ganze trifft, leicht zu gering. Sie hat kein Verständniß der großen Ursachen und keine Liebe für große Wirkungen. Sie ist daher auflösend für jedes Ganze und Gemeinschaftliche, aber erhaltend für jedes Einzelne und Besonderte. Gegen sie wird man wenig, aber mit ihr noch weniger vermögen.

So ist der kleine Betrieb seinem Charakter nach positiv, setzend, festhaltend, stark und selbstthätig für das Einzelne und Besondere, aber negativ, zersplitternd, erkältend und erlahmend für das Ganze und das Allgemeine. Das ist denn zugleich auch der Charakter der Störungen, welche durch seine überwiegende Geltung eintreten; Störungen, welche ihrerseits weder durch die Macht der Wahrheit, noch durch den Glanz hinreißender Ideen ganz ausgeglichen werden können. Den Mangel dieser Art der Arbeit und des Besitzes ersetzt eben wieder nur der Charakter einer anderen Art desselben.

c) **Die leitende Arbeit in der Güterwelt.** — Die geistige Arbeit in der Güterwelt ist diejenige, welche es mit der oberen Leitung von Unternehmungen aller Art zu thun hat, und die thätliche Ausführung anderen überläßt.

Es liegt in der Natur dieser Art der Arbeit, daß sie die geistige Kraft besonders stärkt und den Menschen durch das Bewußtseyn, daß alles auf ihn ankommt und von ihm abhängt, geistig zu erhöhter Selbständigkeit bringt. Nicht bloß die gesteigerte Einnahme, sondern auch die Nothwendigkeit, viele Verhältnisse mit dem geistigen Blick zu umfassen und zu beurtheilen, die auf das Unternehmen Einfluß haben, bringt vermehrte Bildung. Der Einfluß großer, oft mit den eigenen Zwecken durchaus nicht gleichnamiger Ursachen auf die eigenen Erfolge macht den Geist empfänglich für das Verständniß des Allgemeinen, und lehrt ihn die Arbeit des reinen Denkens und Wissens

achten. Da seine Erfolge wenigstens in dem Bilde, das er sich von ihnen macht, mehr von seiner eigenen Tüchtigkeit als von äußeren Ursachen abhangen, so lernt er die Tüchtigkeit als solche, und in der Tüchtigkeit die geistige noch mehr als die leibliche achten; und was er achten gelernt, das wird er auch zu fördern immer willig seyn. Zuerst natürlich in der eigenen Familie; die geistige Leitung der Unternehmung ist deßhalb naturgemäß der Hauptträger einer guten Erziehung der Kinder, die sich dann auch über die Kinder anderer Klassen leicht verbreitet. Der sittliche und gesellschaftliche Charakter dieser geistigen Arbeit ist daher die Förderung des geistigen Lebens und die Achtung desselben.

Aber es ist dabei zugleich natürlich, daß jede einzelne dieser Arbeiten die erste, im Geheimen auch wohl die größte Achtung eben für sich selbst hat. Daraus entsteht denn das Streben, der eigenen Aufgabe und Stellung den Vorrang vor allem andern zu sichern. So wird diese Art der Arbeit zur Quelle des Ringens um die hervorragenden Stellungen, des Ankämpfens nicht bloß gegen das, was unberechtigt, sondern auch gegen das, was berechtigt die höhere Stellung einnimmt, und damit die Quelle der Bewegungen in der gegebenen Ordnung. Dabei wird man jene von allem eher überzeugen, als von dem Satze, daß das Bedeutendste der Gemeinsamkeit nicht gerade in ihrer besonderen Aufgabe liege. Dennoch ist keine Lust zum Herrschen bei ihnen vorhanden, sondern mehr die Lust zur bloßen höheren Geltung, da sie weder Zeit noch rechtes Interesse zur Verwaltung allgemeinerer Interessen haben. Zugleich aber folgt aus dieser Seite der geistig-wirthschaftlichen Arbeit, daß sie die Erfolge ihrer Unternehmungen für das allgemein Wichtige, und mithin für die Spitze aller Gesammtaufgaben halten. Dadurch werden sie leicht, oft ohne es recht zu wissen, zu den berufenen Vertretern der Sonderinteressen; immer aber wird es ihnen schwer, die Wahrheit eines allgemeinen Interesses innerlich anzuerkennen, wenn das Sonderinteresse darunter leidet. Und so ist denn auch die Herrschaft der Sonderinteressen und die Gefahren, welche damit verknüpft sind, der Charakter der Störungen, welche durch das Ueberwiegen dieser Art der Arbeit hervorgerufen werden.

Trotz dieser besonderen Darstellung der Arbeit an sich wird es einleuchten, daß die Arbeit vom Besitze getrennt werden kann, und daher jedesmal ein Moment desjenigen Besitzes mit in sich

aufnimmt, für den sie geschieht; so daß z. B. die schwere körperliche Arbeit in der Stadt einen andern Erfolg hat als diejenige auf dem Lande; der kleine Betrieb beim Landbaue mehr den Charakter des Grundbesitzes enthält, während der kleine gewerbliche Betrieb mehr den des gewerblichen Besitzes, und daß endlich ein Fabrikherr sich bei wesentlich gleichartiger Arbeit dennoch vermöge der Verschiedenheit des Besitzes anders darstellen wird, als der Grundherr. Es ist daher bei aller unendlichen Mannichfaltigkeit dennoch eine große Gleichmäßigkeit der Entwicklung im Ganzen nicht zu verkennen, welche uns auf allen Punkten auf die Einfachheit der obersten Gesetze wieder zurückführt.

Wesentlich davon verschieden ist nun die zweite Art der Arbeit.

B. Die geistige Arbeit.

Die rein geistige Aufgabe des Menschen ist so unendlich groß, und die Kraft und Zeit des Menschen ihr gegenüber ist so unendlich klein, daß jede wirkliche Entwicklung geistiger Güter nicht etwa eine allgemeine Hinwendung der Menschen auf die geistige Welt, sondern vielmehr das Hingeben der Hauptkraft des ganzen Daseyns, das Opfer des ganzen Lebens an eine ganz bestimmte, und oft sehr eng beschränkte Aufgabe fordert. Und zwar nicht etwa von einzelnen Menschen, deren jeder für sich seinen eigenen Weg und sein eigenes Ziel hat, sondern vielmehr eine Gemeinschaft der Arbeit derselben, ein Anknüpfen der Nachfolger an die Vorgänger, eine Gegenseitigkeit und ein Vertrauen, die auch den Irrthum eines ganzen Lebens nicht für verloren halten, weil er die Erkenntniß der Wahrheit vorbereitet.

Nun ist es hier nicht unsere Sache, Inhalt, Form und Ziel dieser geistigen Arbeit zu untersuchen. Aber da dieselbe wie gesagt, den ganzen Menschen für sich in Anspruch nimmt, so ist es klar, daß sie ein höchst wichtiges Moment für die Erfassung und Bildung des individuellen Menschen abgibt. Und in der That ist dasselbe in seinen eigenthümlichen Einflüssen ganz unverkennbar.

Alle rein geistige Arbeit hat nämlich durch das Wesen ihres Stoffes und durch die Natur der Kräfte, deren sie bedarf, das gemein, daß sie den Menschen dem wirthschaftlichen Leben und seinen Interessen entfremdet. Je höher jene geistige Arbeit steht, je weiter entfernt ihre Ergebnisse von der Anwendbarkeit im praktischen Leben sind, desto größer ist auch naturgemäß die Entfernung des

geistigen Arbeiters von den Arbeiten, Zwecken und Genüssen der materiellen Welt. Dieß Verhältniß nun erzeugt bei den geistigen Arbeiten, je nach ihrem Charakter, für ihre Stellung in der äußeren Welt entweder eine große Aengstlichkeit bei allen, auf die letztere bezüglichen Handlungen, oder einen sehr festen und oft unwandelbar starken Sinn allen Einflüssen gegenüber, welche von außen her auf die geistige Welt einwirken können. Denn die geistige Arbeit ist zwar innerlich frei, aber äußerlich von den Mitteln des Besitzes durchaus abhängig. Sie geht unter, so wie ihr diese fehlen, wie die Pflanze vergeht, wenn sie dem Boden entzogen wird. Daher kommt es, daß gerade im Gebiet der geistigen Arbeit sich beide Extreme der Selbständigkeit, Kraft und Freiheit am deutlichsten zeigen; die elendeste Schwäche und Biegsamkeit neben der erhabensten, todesverachtenden Stärke des Geistes, und zwar beides, zur oftmals nicht geringen Verwunderung derer, welche das Wesen des Besitzes nicht von dem der rein geistigen Arbeit zu trennen vermögen, bei ganz gleicher wissenschaftlicher Bedeutung. Denn es ist das Geistige doch immer das Höhere und Freiere, und bedarf nur der Verbindung mit einem starken Geiste, um die unendliche, von keiner materiellen Macht, ja von keinem Schmerze erreichbare Selbstgewißheit und Größe des Geistes zu zeigen. Aus diesen Momenten der geistigen Arbeit ergeben sich nun eine Reihe von Sätzen, die für das Verständniß des Gesammtlebens von großer Bedeutung sind.

Alle geistige Arbeit fordert, weil sie selbst die wirthschaftlichen Güter sich nicht verschaffen kann, deren sie bedarf, daß die Gemeinschaft ihr diese ihr nothwendigen Mittel darbiete. Dieß nun würde die geistige Arbeit von dem guten Willen und selbst von zufälligen Ereignissen des gemeinsamen Lebens gänzlich abhängig machen. Diese absolute Abhängigkeit aber wäre ein Widerspruch mit dem Wesen des Lebens selbst; und dieser Widerspruch kann zunächst nur gehoben werden, indem die geistige Arbeit selbst wieder ein wirthschaftlicher Erwerbszweig wird. Damit dieß geschehe, sind zwei Dinge erforderlich. Es muß erstlich bei der Gemeinschaft ein starkes Bedürfniß nach den Erzeugnissen der geistigen Arbeit vorhanden seyn; und zweitens muß der wirthschaftliche Zustand weit genug gediehen seyn, um mit einem Theile der Ueberschüsse seines Erwerbes die geistige Arbeit unterhalten zu können. Daraus denn folgt, daß die selbstständige geistige Arbeit immer erst einer ziemlich späten Entwicklungs-

epoche des Volkslebens angehört. Die Geschichte bestätigt diesen Satz; und mit Recht hat man schon früher die Behauptung aufgestellt, daß da, wo in irgend einer Beziehung eine bedeutende geistige Thätigkeit historisch sich vorfindet, auch eine lange Zeit der wirthschaftlichen Entwicklung vorhergegangen seyn muß, gleichviel ob dieselbe geschichtlich bekannt ist oder nicht.

Die Form nun, in welcher die geistige Arbeit ein wirthschaftlicher Erwerb wird, ist eine zweifache. Zuerst wird der Erwerb dadurch gemacht, daß der geistig Arbeitende die Erzeugnisse seiner Arbeit dem Bedürfenden geradezu anbietet und sich dafür ein wirthschaftliches Gut geben läßt. Ein solcher Erwerb kommt bei allen Nationen, selbst auf den niedrigsten Stufen vor; denn das Bedürfniß des Geistigen ist ein so tief organisches, daß auch die unterste Entwicklung desselben nicht entbehren kann. Der Charakter dieser Art des Erwerbes ist, weil hier das unabweisbare Bedürfniß die Besitzenden zur Leistung der materiellen Mittel für die geistigen Arbeiten treibt und dadurch die Abhängigkeit der geistigen Arbeit wieder aufhebt, eine vorwiegende geistige Regsamkeit und ein Gefühl der Selbständigkeit bei den Einzelnen, die sich ihr hingeben. Es ist daher eben diese Seite der geistigen Arbeit, welche die geistige Freiheit naturgemäß vertritt, und diejenigen Klassen, welche ihr angehören, sind daher von je als die Vertreter der Bewegung angesehen worden; zunächst allerdings in dem geistigen Leben selbst. Daher denn die Erscheinung, daß in den freien Gemeinschaften auch diese Arbeiten durch Einrichtungen der öffentlichen Gewalt in die Kategorie der folgenden hineingebracht werden. — Daneben ist denn nun die Schattenseite dieser Art der geistigen Arbeit, daß sie, auf die Nahrung aus dem Erwerbe durch ihre Thätigkeit angewiesen, die geistige Arbeit weniger um ihrer selbst willen, als um des Erwerbes willen thun, und deßhalb mit derselben auch da aufzuhören pflegte, wo der Erwerb aus ihr aufhört. Sie ist deßhalb nicht dazu geeignet, die tiefere Wahrheit der Dinge zu erforschen und sich bloß um der Erkenntniß willen dem Geistigen hinzugeben. Sie ist leicht einseitig, und die Möglichkeit der nützlichen Verwendung läßt auch dem Edleren zweifelhafte Wahrheit wohl als unbestreitbare erscheinen, während bei den niedrigeren Gemüthern selbst der Schein um des Erwerbes willen leicht statt der Wahrheit dargeboten wird. Durch alles dieß hat diese erste Form der geistigen Arbeit einen im Ganzen zwar

leicht, im Einzelnen aber oft sehr schwer verständlichen Charakter.

Die zweite Form jener Arbeit geht aus den Mängeln jener ersten hervor, überwindet dieselben, erzeugt aber zugleich wieder neue aus ihrer eigenen Eigenthümlichkeit. Damit nämlich die absolute und selbstbedingte Wahrheit, die ihrem Wesen nach über alles Bedingtseyn durch äußere Mittel erhaben ist, nicht untergehe, erzeugt das Leben der Gemeinschaft ein Einkommen, das rein für die Erforschung der Wahrheit, für die Entwicklung des Wissens als solches bestimmt ist. Dieß Einkommen hat die Bestimmung, dem geistigen Berufe der Einzelnen seine wirthschaftliche Grundlage zu bieten; wir wollen es mit seinem bekanntesten Namen des Gehaltes bezeichnen. Das Gehalt ist dazu da, damit die reine Wahrheit ein Menschenleben finde, das ohne alles wirthschaftliches Interesse nur dem Suchen nach ihr sich hingebe. Er setzt deßhalb voraus, daß die geistige Arbeit, für die es geboten wird, nicht um des wirthschaftlichen Erwerbes willen gethan werde; und darauf beruht es denn, daß die reine Wissenschaft erst da allgemein und gültig, eine erhabene geistige Macht wird, wo die Gemeinschaft ihr durch das Gehalt eine interessenlose wirthschaftliche Existenz bietet. Das Erscheinen des Gehaltes für die rein wissenschaftliche und künstlerische Thätigkeit ist daher das Zeichen einer nicht bloß hohen, sondern auch schon organisch durchgebildeten Entwicklung des geistigen Lebens. Sein Wesen ist die wirthschaftliche Interessenlosigkeit und der Dienst für eine höhere geistige Aufgabe: und deßhalb tritt es erst da ein, wo der Staat selbst sich zu seiner höheren Würde entwickelt, wie dieß im folgenden Theile dargelegt werden soll. Allein zugleich ist es, da es nicht wirthschaftlich aus der geistigen Arbeit hervorgeht, auch nicht von dieser und mithin nicht von dem Willen des geistig Arbeitenden abhängig, sondern von dem Willen derer, welche es geben. Und da nun der geistig Arbeitende wiederum vermöge der Unfähigkeit, sich mit seiner rein geistigen Arbeit eine Existenz zu gewinnen, von dem Gehalte selbst abhängig ist, so ist es klar, daß diese höchste geistige Existenz, die höchste geistige Freiheit der Menschen, die in dieser Arbeit und dem im wirthschaftlichen Sinn arbeitslosen Einkommen gegeben ist, zugleich den Stempel der Abhängigkeit von dem Aeußerlichen trägt, den alle irdischen Dinge tragen. Und während jene geistige Arbeit das Höchste geleistet hat, was menschliche Erkenntniß zu leisten im Stande ist, hat diese ihre

Abhängigkeit sie immer aus ihren höchsten Regionen wieder auf das Niveau des Gewöhnlichen und Kleinen zurückgezogen. Doch wundert das Niemanden, der das Leben kennt; denn immer sind es gerade die edelsten Organe der Menschen, die am wenigsten Widerstandskraft haben, wenn die äußere Welt auf sie eindrängt.

III. Verbindung der geistigen Arbeit mit dem Besitze. — Erziehung und Unterricht.

Derjenige Punkt im Leben des Menschen, wo sich die geistige Arbeit mit der wirthschaftlichen so eng verbindet, daß eine Scheidung beider fast unmöglich ist, ist nun offenbar derjenige, wo das verbundene geistige und wirthschaftliche Leben den Einzelnen in demjenigen Lebensalter trifft, wo er sich jedem Einfluß von außen her hingibt, im jugendlichen Alter. Hier nun entsteht eine Gesammtheit von Einwirkungen, die nur dadurch zu einem zugleich heilsamen und bestimmten Ziele führen, daß die Einzelnen selber die Leitung dieser Einflüsse nach einem bestimmten Plane übernehmen. Und diejenige Arbeit nun, in welcher dieß geschieht, nennen wir nach ihren beiden Seiten die Erziehung und den Unterricht.

Erziehung und Unterricht unterscheiden sich daher von jeder anderen Arbeit dadurch, daß bei ihnen nicht mehr das wirthschaftliche und geistige Gut und seine Vermehrung als solche, sondern vielmehr die geistige Persönlichkeit selber Gegenstand der Thätigkeit ist. Sie sind daher von höchster Bedeutung, und von jeher hat man erkannt, daß sie zu den mächtigsten Faktoren der gesellschaftlichen Ordnung gehören. Aber eben so allgemein ist die Ansicht, daß sie, eben weil sie auf das Geistige gerichtet sind, dafür auch rein geistiger Natur bleiben oder doch bleiben müssen. Und es ist diese Ansicht, welche es bisher verhindert hat, daß ihnen ihre wahre Stellung angewiesen werde.

Erst in der neuesten Zeit ist die Erkenntniß entstanden, daß auch Erziehung und Unterricht von den materiellen Verhältnissen bedingt werden. Und in der That kann es keine Frage seyn, daß dieß in so hohem Maße der Fall ist, daß erst in dieser Verbindung die Gestalt und die wahre Natur beider zur Erscheinung kommen. Denn Erziehung und Unterricht hangen nicht etwa von der Willkür oder dem Ermessen des Einzelnen ab, sondern sie stehen vielmehr in der

engsten Verbindung mit dem Besitze, und das Folgende wird zeigen, daß sie in der That in ihrer wirklichen Gestalt durch die Verbindung der wirthschaftlichen Verhältnisse und der geistigen Arbeit allein bestimmt und demnach auch durch diese allein erklärt werden können.

Man kann nämlich den Unterschied zwischen beiden, der unzweifelhaft stattfindet, nur in der Weise bestimmen, daß die Erziehung des Menschen sich auf die persönlichen, der Unterricht dagegen auf die wirthschaftlichen Kräfte und Tugenden bezieht. Wir begreifen recht wohl, daß wir hier mannichfachem Widerspruch begegnen werden; gewiß bleibt aber, daß eben mit dieser Unterscheidung erst ein praktisches Resultat erreichbar ist. Denn in der That ist dieser Unterschied die einzige Grundlage für das Verständniß einer Reihe der wichtigsten Erscheinungen, die wir, wie es scheint, zunächst in Eine allgemeine Regel zusammenfassen können.

Wenn es nämlich richtig ist, wie wir annehmen, daß der Unterricht die geistige Voraussetzung der wirthschaftlichen Thätigkeit und des Erwerbes ist, so folgt, daß die Erziehung und der Unterricht wesentlich verschiedenen Gesetzen folgen und daß sie daher weder immer zusammen, noch auch immer in gleichem Maße entwickelt werden. Dieß zeigt sich nun genauer in folgender Weise:

Die Erziehung nämlich, da sie sich auf die reine Persönlichkeit bezieht, ist an und für sich gegen die Gesellschaftsordnung gleichgültig. Sie kann in den verschiedensten Stadien und Formen der Gesellschaft ganz dieselbe seyn, und sie kann in derselben Epoche und Form der gesellschaftlichen Bildung wiederum eine sehr verschiedene werden. Demnach hat sie in ihrem eigenen Wesen ihre ganz bestimmten Gesetze, nach denen sie eintritt und wirkt. Und die Darstellung und Verfolgung dieser Gesetze hat ein keineswegs geringes Interesse. Ihre Aufgabe ist es nämlich, den Menschen zum Herrn über sich selbst zu machen, die Kräfte und die Anlagen, die er hat, in ihm zu sammeln, und seinem Willen die Fähigkeit zu geben, die Gesammtheit aller verschiedenen Richtungen und Bewegungen seines inneren Lebens Einem Gedanken, Einem Glauben, Einem Ziele unterzuordnen. Sie kann nun diese Aufgabe in geringem oder in großem Maße erfüllen; immer aber ist es ihre Natur, eben durch diese Sammlung der Kräfte auf Einen Punkt und die Anstrengung, die es jeden kostet, sich selbst dem Ganzen unterzuordnen und die eigene Stellung einerseits für sich, andererseits für die Gesammtheit

zu erfüllen, den innern Menschen zu einem geistig starken, willenskräftigen zu machen. Immer und unter allen Umständen richtet sich die Erziehung auf diesen Punkt, und alles, was diesem Punkt angehört, ist eben Erziehung. Daher gehören der Erziehung nicht bloß die Uebungen aller sittlichen und körperlichen Kräfte des Menschen an, sondern auch derjenige Theil der Lehre, dessen Zweck in der sittlichen Weltanschauung und der geistigen Erhebung liegt, die mit jener verbunden ist, ist ein Theil der Erziehung, also namentlich der Unterricht in Religion und Geschichte, und im höhern Stadium auch der Unterricht in der Philosophie. Zunächst aber schließt sich die Erziehung an das rein individuelle Leben an, wie sie denn auch gleich mit dem Entstehen des ersten Bewußtseyns im elterlichen Hause beginnt, ohne auf den Unterricht zu warten; und hier ist sie es, die das Männliche in dem Knaben, das Weibliche in dem Mädchen herausbildet, und den Grund der geistigen Kraft theils in dem legt, was man das Kind zu thun zwingt, theils in dem, was man dasselbe entbehren lehrt. Diese Erziehung aber geht bis zu dem Punkt, wo der Erzogene selbst wieder als Hausvater zum Erziehen der eigenen Kinder übergeht.

Diese Erziehung nun aber folgt in ihren Anwendungen ebensogut als alle andern menschlichen Aufgaben dem Vorhandenseyn eines Bedürfnisses nach demjenigen, was sie selbst erzeugt. Da sie nun ihrem Wesen nach die Stärke und geistige Willenskraft des Menschen erzeugt, so kann man als allgemeine Regel für die Erziehung und ihre Anwendung den Satz aufstellen, daß die Erziehung um so ausgebildeter ist und um so strenger gehandhabt wird, je mehr äußere Gefahren die Existenz der Gemeinschaft bedrohen. Und zwar in der Weise, daß die Erziehung bei materiellen Gefahren nach der Natur dieser Gefahren sich richtend, da wo die Völker am meisten von der Waffengewalt äußerer Feinde zu fürchten haben, hauptsächlich auf die körperliche Stärke, den Muth, die Männlichkeit, die Achtung vor Waffenruhm und die höchste Befriedigung in der Waffenehre geht, während da wo Hunger und Mangel drohen, die Kraft des Ertragens dieser Leiden den Kern der Erziehung bildet. Da ferner, wo die Grundlage der tüchtigen Persönlichkeit die Verbindung von Arbeit und Waffentüchtigkeit ist, da wird der Gegenstand der Erziehung neben der tüchtigsten Entwicklung kriegerischer Eigenschaften nothwendig die zur Erfüllung der Arbeit erforderliche

strenge Ordnung mitenthalten, die sich in Zucht und Sitte äußert. Eine reine Kriegernation hat daher eine andere Erziehung als eine ansässige Nation von Kriegern, und eine noch andere als der Nomade der öden Wüste oder der Jäger des Urwaldes, dem oft genug die Nahrung mangelt. Es ist aber klar, daß diejenigen Nationen am höchsten stehen werden, die eben in der Verbindung von Zucht und Kraft die höchste Entwicklung, und daher auch die wahre Aufgabe der Erziehung sehen. Das war der Fall in Rom in seiner Glanzperiode und in der ursprünglichen Zeit des germanischen Lebens, und dadurch erzeugten beide Nationen Männer im vollsten Sinne des Wortes, ohne daß an einen eigentlichen Unterricht gedacht ward. In Sparta überwog das Eine Moment der Waffenkraft und der Waffenzucht, und zwar einfach, weil hier die Besitzordnung des Spartiatenthums die Arbeit aus dem herrschenden Stamme verbannt hatte; in Athen dagegen beginnt mit seiner historischen Zeit sogleich der Unterricht neben der Erziehung aufzutreten, und diese alsbald nach den Regeln zu überflügeln, die wir sogleich anführen werden.

Ist dem nun so, so erklärt es sich ferner als eine naturgemäße Erscheinung, daß die Erziehung in demselben Grade gegen die Entwicklung der geistigen und leiblichen Energie gleichgültiger wird, in welchem das Bedürfniß nach eben dieser individuellen Energie mehr verschwindet, und die Sicherung sowohl gegen den äußeren Feind als gegen den Verlust des Besitzes in größerem Maßstabe gegeben ist. Da nun dieß letztere bei einem Volke sowohl als bei einem Einzelnen in der Regel in dem Grade mehr der Fall ist, je größer der wirthschaftliche Reichthum wird, so ergibt sich daraus die in der Gesellschaftslehre so bedeutsame Thatsache, daß regelmäßig mit dem steigenden Reichthum der Völker wie des Einzelnen die eigentliche Erziehung mehr vernachlässigt wird; das heißt, daß das Volk als Ganzes und der Einzelne für sich einen immer geringern Werth darauf legen und deßhalb mit immer weniger Anstrengung dafür arbeiten, aus dem Einzelnen einen selbständigen und sich selbstbeherrschenden, nach Außen wie nach Innen starken Mann zu machen. Und es wird jetzt einleuchten, weßhalb seit dem ersten Entstehen des Bewußtseyns über menschliche Ordnungen der Satz gilt, daß der Reichthum an und für sich eine Gefahr ist. Es ist dieser Satz bekanntlich in hundert verschiedenen Formen ausgedrückt worden, und durchzieht die ganze Weltgeschichte. Immer aber wird er zu seiner wahren Basis

den weitern Satz haben, daß der Reichthum die Erziehung mit ihrer Strenge und Kraft verschwinden macht. Denn in Wahrheit geht durch den Reichthum an sich nichts anders unter als die Armuth mit ihren Folgen; so lange der Reichthum die Erziehung bestehen läßt, so lange ist er selbst nicht bloß ein ungefährliches, sondern sogar ein wesentlich förderndes Element. Wo daher Reichthum und Erziehung vereinigt sind, da entsteht ein mächtiges Geschlecht, das mit äußerer Größe die innere Kraft vereinigt und den Adel des Geistes zu seinem Eigenthum macht.

Wenn man nun von diesem Gesichtspunkte die Geschichte der Erziehung oder auch nur die einzelnen Zustände der Erziehung in den einzelnen großen Geschichtsepochen, sowohl den Epochen des Aufschwungs als des Untergangs großer Nationen betrachtet, so wird man fast ohne Ausnahme finden, daß in demselben Grade, in welchem diese Nationen siegreich sind und zur Herrschaft gelangen, die Erziehung untergeht, während sie vor der Zeit ihres historischen Glanzes der Regel nach eine sehr strenge und ernste gewesen, und daß der Untergang des Volkes und der Verfall seiner Kraft von der Zeit an datirt, wo die Strenge der Zucht und der Erziehung dem überströmenden Reichthum erliegt. Es hat nun dieses alles gewisse äußere Zeichen, deren genaue Betrachtung offenbar der Geschichte der Erziehung — die man jetzt wohl mit der Geschichte des Unterrichts verbinden aber nicht mehr verselbigen wird — angehört. Im Allgemeinen aber ist das Merkmal der erschlaffenden Erziehung einerseits der Mangel der Achtung vor dem Alter, und andererseits der Stolz des Unmündigen auf die Genüsse, welche ihm sein Reichthum bietet. Wo beides erscheint, da ist hohe Gefahr, daß mit dem ersten Punkt die Grundlage aller sittlichen Ordnung untergraben, mit dem zweiten die Entwerthung der edleren Eigenschaften gegenüber dem gerade für den Unmündigen ja doch unzweifelhaft rein zufälligen Besitz des Reichthums eintreten werden. Beides aber verpflanzt sich gerade von der Gewohnheit des noch Unmündigen fast unbewußt auf das reifere Alter über, und gebiert den hohlen Hochmuth, und neben ihm die elende Schwelgerei; jener aber vernichtet den wahren Adel der Seele, diese die leibliche Gesundheit; und so gehen große Völker in ihren einzelnen Männern und Geschlechtern unter. Es ist daher falsch, den Luxus an und für sich, selbst wenn er bei Kindern erscheint, als ein Zeichen des Verfalls oder

als eine Gefahr betrachten zu wollen, wie es wohl manche thun; sondern er ist es nur dann, wenn ihn die laxere Erziehung begleitet. Wo aber dieß der Fall ist, da droht Verderben unter schmeichelnden Formen, und nie hat ein Volk, und ob es die ganze Welt besiegt hätte, jemals diesem Feinde recht widerstanden.

In gleicher Weise wie der Untergang der Erziehung hat auch die Tüchtigkeit derselben ihre ganz bestimmten äußern, allgemeinen Kennzeichen. Das allgemeinste und sicherste ist die Gleichheit für die Erziehung der Kinder, und zwar die Gleichheit, die sowohl in den Aufgaben, die man stellt, als in den Ehren der Kinder, und endlich selbst in der Tracht, in dem Benehmen ohne alle Rücksicht auf das Vermögen festgehalten wird. Es gehört zu dieser Gleichheit aber vor allem die Gleichheit oder doch die Gleichartigkeit des Unterrichts; nichts ist so entscheidend für die Erziehung als diese Seite des Unterrichts. Denn gerade diese Gleichheit erhebt den Niederen und stellt den Höheren herab, indem sie, frei von aller Berücksichtigung des Reichthums und des Standes, das Kind gerade auf seine eigene persönliche Thätigkeit und seine eigene Arbeit verweist. Das ist eigentlich das wahre erziehende Moment der Schule, und das ist die sittliche Bedeutung eines gemeinsamen Lehrerstandes, dessen Aufgabe gerade von diesem Gesichtspunkt aus eine vorwiegend erziehende ist. Und deßhalb finden wir in der Sitte wie in der Gesetzgebung aller derjenigen Völker, welche noch in der Blüthe ihrer gesellschaftlichen Kraft stehen, den Grundsatz mit unbedingter Strenge festgestellt, daß die Erziehung eine gleiche seyn soll, selbst wo das Vermögen oder die gesellschaftliche Stellung eine wesentlich verschiedene ist. Und auch für diese Erkenntniß ist Griechenland das Vaterland, und seine Weisen und Gesetzgeber stehen in dieser Beziehung noch immer an Tiefe der Einsicht und Schönheit der praktischen Formen in erster Reihe. Denn die Pädagogen unsrer Zeit sind vor allen Dingen Pädagogen des Unterrichts, nicht Pädagogen der Erziehung, seitdem der Weg, den Rousseau in seinem „Emile" betreten, von Pestalozzi definitiv bewältigt worden.

In dieser Weise nun verhält sich die eigentliche Erziehung als ein gesellschaftliches Moment; anders aber ist der Unterricht, und wir glauben auch für diesen aus seiner Natur heraus bestimmte allgemeine Gesetze mit gutem Rechte aufstellen zu können.

Der Unterricht nämlich ist diejenige geistige Arbeit, welche dem

Unmündigen Kenntnisse und Fertigkeiten beibringt. Nun gibt es unendlich viele Kenntnisse und Fertigkeiten. Es muß daher der Unterrichtende offenbar eine Wahl treffen, indem er einige als allgemein nothwendige, andere als nur für bestimmte Lebenszwecke passende anerkennt. Nun leuchtet es ein, daß bei dieser Wahl ihn dasjenige Bedürfniß an Kenntnissen und Fertigkeiten bestimmen wird, das durch das gemeinsame Leben der Völker gegeben ist. Da nun natürlich dieß Bedürfniß in dem Grade größer ist, je vielseitiger dieses Leben selber wird, und da die Vielseitigkeit dieses Lebens eben auf der gewerblichen Arbeit beruht, so folgt der allgemeine Grundsatz für den Unterricht, daß derselbe an Umfang und Inhalt um so niedriger steht, je weniger das Volk selbst in seiner gewerblichen Entwicklung fortgeschritten, während er andererseits um so weiter sich ausdehnen muß, je weiter das gewerbliche Leben vorwärts kömmt. Indem nun aber gerade diese Entwicklung des gewerblichen Lebens den Reichthum theils voraussetzt, theils erzeugt, so ergibt sich hier das Umgekehrte von dem für die Erziehung geltenden Gesetze, daß nämlich, während diese mit dem steigenden Reichthum zu sinken droht, der Unterricht vielmehr im Allgemeinen mit demselben in gleichem Grade vorwärts schreitet. Und zwar hat dieses allgemeine Gesetz selbst wieder seine Anwendungen in ganz bestimmter Weise auf die besondern Formen und Verhältnisse der Arbeit und des Reichthums, in der Weise, daß der Unterricht stets gezwungen ist, dieselben Formen anzunehmen, welche der Erwerb annimmt; so daß bei geschiedenen Erwerbszweigen ein geschiedener Unterricht, bei der allgemeinen Erwerbsfreiheit ein allgemeiner und gleichartiger Unterricht entsteht, während der Unterricht auf dem Lande und in den Städten nicht eben aus Gründen äußerlicher Zweckmäßigkeit, sondern seiner innersten Natur nach ewig ein verschiedener seyn wird. Es scheint uns vollkommen einleuchtend, daß die Geschichte des Unterrichts durch diese eben so reichen als klaren Gesetze beherrscht und auf den Besitz und seine Vertheilung zurückgeführt wird. Es ist unmöglich, an diesem Orte auf die betreffenden Fragen weiter einzugehen; allein dafür sind wir jetzt im Stande, das Verhältniß der geistigen Arbeit, welche in Erziehung und Unterricht gegeben ist, zu der Gesellschaftsbildung im allgemeinen darzulegen.

Wenn nämlich die Erziehung den Menschen auf dem Punkte erfaßt, wo er mit der Kraft seiner Persönlichkeit für die gegebene

Ordnung gegen alles, was derselben feindselig ist, auftreten soll, so ist es klar, daß die Erziehung an sich dem erhaltenden Elemente in der Gesellschaftsordnung angehört, während der Unterricht, der die geistigen Bedingungen des Erwerbes bietet und mit dem Besitze mithin die Ordnung beständig zu ändern strebt, zu den bewegenden Elementen der Gesellschaft gerechnet werden muß. In der That ist daher ein tüchtiger Unterricht nur denkbar bei der Erwerbbarkeit des Besitzes, während eine tüchtige Erziehung unter allen Verhältnissen auftreten kann. Das Daseyn des Unterrichts ist daher das Daseyn der Bewegung und Entwicklung der Gesellschaftsordnung, der Mangel des ersteren der Mangel der letzteren, und zwar deßhalb, weil eben der Unterricht in der angegebenen Weise das Verhältniß zwischen Arbeit und Besitz gestaltet. Wo daher Erziehung ohne Unterricht ist, da steht die Gesellschaftsordnung still, bis andere Gewalten die Besitzordnung ändern; wo Unterricht ohne Erziehung, da ist dieselbe in beständiger Neigung zum Wechsel begriffen; erst die Verbindung beider ist das wahre Verhältniß derselben zu einander. Die Erziehung erhebt den Menschen über den Reichthum, und vermag es durch geistige Güter über die Unterschiede zu erheben, welche die Vertheilung von Besitz und Arbeit unter den Menschen aufstellen; der Unterricht dagegen gewinnt dem Menschen den Reichthum und macht durch den Erwerb materieller Güter die Einzelnen frei von der Herrschaft der Besitzes- und Gesellschaftsunterschiede. Wo ein Volk Beides verliert, da ist es selbst unrettbar verloren; wo es Eines von Beiden ausschließlich aber vorwiegend anstrebt, da wird es einseitig; nur wo beides in harmonischer Durchdringung mit regelmäßigem Gange vollzogen, und die Erziehung von der Gefahr des Reichthums, der Unterricht von der Gefahr der Armuth sich frei zu erhalten weiß, da ist nicht bloß die Ordnung sondern auch die freie Bewegung der Gesellschaft auf ihrer höchsten Stufe, und der harmonische Fortschritt aller Glieder und Klassen derselben gesichert. Und darum ist der Unterschied, der in Erziehung und Unterricht bei den verschiedenen Völkern obwaltet, von jeher der entscheidende für ihr ganzes inneres Leben gewesen.

Drittes Buch.

Begriff und Wesen der Gesellschaft.

Der Begriff und das Wesen der Gesellschaft an sich.

Wir haben bisher die beiden großen Elemente alles Gesammtlebens für sich betrachtet, das geistige Gut mit der in ihm liegenden Entfaltung zu einer Ordnung der Gemeinschaft, und das materielle.

Es leuchtet ein, daß diese beiden Elemente in der Wirklichkeit nicht neben einander stehen, wie in der Lehre. Im Gegentheil durchdringen und bedingen sie sich gegenseitig auf allen Punkten.

Und zwar nicht willkürlich oder zufällig. Denn das persönliche Leben ist zugleich ein geistiges und ein materielles, und die Wirkungen beider Elemente auf das wirkliche persönliche Leben sind daher ebenso bestimmt und innig mit einander verschmolzen, wie die Thatsachen selbst.

Jedes dieser Elemente zeigt uns nun in ihm selbst eine, seiner Natur entsprechende Ordnung. Wie sich daher die Elemente zu dem, in dem wirklichen persönlichen Leben gegebenen Daseyn untrennbar verschmelzen, so verbinden sich auch beide Ordnungen so mit einander, daß sie Eine große Gesammtordnung dieses Lebens erzeugen.

Diese Verschmelzung beider Ordnungen ist nun zugleich eine absolute. Und zwar in dem Sinne, daß es an sich unmöglich ist, eine derselben in irgend einem Zustand als rein für sich bestehend zu denken. Jede Gestalt des persönlichen Lebens, zu allen Zeiten, bei allen Völkern, in jeder Entwicklungsperiode ist eine solche Verschmelzung, eine Ordnung, welche aus der ewig lebendigen Einheit der Wirkungen von geistigem und materiellem Gut auf das Wesen und die Bethätigung der Persönlichkeit entsteht.

Und diese, durch die beständig wirkende Einheit der geistigen und materiellen Ordnung auf den Menschen erzeugte Ordnung der Gemeinschaft ist die menschliche Gesellschaft.

Man wird daher sagen, daß jeder Zustand der Menschheit zugleich einen Zustand der Gesellschaft enthält. Es ist dafür natürlich ganz gleichgültig, in welchem Grade der Entwicklung sich diese Gesellschaft befindet. Immer ist mit den beiden unbedingt nothwendigen, durch den Begriff der Persönlichkeit selbst gegebenen Elementen auch ihr Resultat, die Gesellschaft, vorhanden.

Und es wird zweitens einleuchten, daß diese Gesellschaft nicht, wie manche unklare Vorstellung meint, die Gesammtheit des Zusammenlebens erschöpft. Denn es gibt ein Gebiet, in welchem die materiellen Güter für sich bestehen, das Gebiet der Volkswirthschaft oder des Güterlebens; es gibt ein anderes, in welchem rein das geistige Leben für sich betrachtet werden muß, das Gebiet der Kunst, der Wissenschaft und der Religion; und es gibt endlich ein Gebiet, auf welchem die Einheit des menschlichen Lebens wieder als selbstthätige und selbstherrliche Persönlichkeit auftritt, das Gebiet des Staatslebens. Das Gebiet der Gesellschaft ist das Ergebniß des Zusammenwirkens der beiden ersten, und greift in das letzte auf allen Punkten hinein. Es ist wahr, daß keines ohne alle andere ganz erfüllt und verstanden werden kann, wie keines in irgend einem Augenblick thatsächlich ohne alle andern da ist. Es ist aber auch wahr, daß die menschliche Erkenntniß das Gesammtleben nur versteht, indem es wissenschaftlich scheidet, was in der Wirklichkeit als Eins erscheint.

Auf diese Weise ist nun mit dem ganz allgemeinsten Begriff der Gesellschaft der Ausgangspunkt für das Folgende gefunden.

Es ist aber sofort klar, daß damit auch nicht mehr als der allgemeinste, noch inhaltslose Anfang gegeben ist. Es wird jetzt der Inhalt dieses Begriffes zu bestimmen seyn.

Dieser Inhalt kann nun nur gegeben werden, indem man den Inhalt der beiden Faktoren der Gesellschaft mit einander in Beziehung setzt.

Inhalt des Begriffs der Gesellschaft.

Der allgemeinste Inhalt der Lehre vom geistigen Güterleben war die Vertheilung der Theilnahme an den drei geistigen Haupt-

funktionen, und das daraus für den Einzelnen entspringende Maß an Ehre und Macht.

Der allgemeinste Inhalt der Lehre vom Besitz war die Vertheilung derselben nach Art und Maß.

Jede Gesellschaft enthält daher die, durch den Antheil an den drei großen Funktionen gegebene Vertheilung von Besitz, und, vermöge der gegenseitigen Einwirkung, umgekehrt die Vertheilung der drei großen Funktionen, durch die Vertheilung des Besitzes.

Oder, anders ausgedrückt: jede Ordnung der drei großen gesellschaftlichen Funktionen vermöge der Besitzvertheilung, und umgekehrt jede Ordnung der Besitzverhältnisse vermöge der Vertheilung der drei Funktionen ist eine Gesellschaft.

Auf diese Weise ist der erste Inhalt des Begriffs der Gesellschaft das Verhältniß der beiden großen Faktoren der Gesellschaft zu einander. Der zweite Inhalt entsteht, wenn wir diese beiden Faktoren, zunächst jeden für sich, in einem bestimmt gegebenen Zustande denken.

Ein solcher bestimmt gegebener Zustand der beiden Elemente enthält nothwendig auch einen bestimmt gegebenen Zustand der Gesellschaft. Und diesen kann man allerdings zunächst als eine bloß äußere Thatsache betrachten, und als solche der Statistik unterziehen. Insofern aber dieser Zustand ein Ergebniß des Zusammenwirkens zweier Elemente ist, von denen das eine dem innern, das andere dem äußern Leben angehört, und insofern der Zustand daher der Ausdruck eines lebendigen ist, nennen wir diesen Zustand eine Gestalt. Jede Gesellschaft hat daher eine bestimmte Gestalt.

In dieser Gestalt nun wird man, eben nach der Bedeutung jener beiden Faktoren, wieder zwei Elemente unterscheiden. Sie ist, wie alles, was ein Ergebniß zusammenwirkender Kräfte ist, zunächst ein ruhendes, und dann ein sich bewegendes.

Insofern nun die gegebene Gestalt der Gesellschaft als eine ruhende betrachtet wird, nennen wir dieselbe eine Gesellschaftsordnung.

Insofern dagegen jene beiden Faktoren in der ihnen eigenthümlichen Bewegung begriffen sind, und dadurch die Gestalt der Gesellschaft ändern, entsteht die Bewegung der Gesellschaft.

Es hat mithin jede Bewegung der Gesellschaft zuerst eine gegebene Ordnung der Gesellschaft zu ihrer Grundlage, und eine neue

künftige Ordnung zu ihrem Ziele. Und insofern sie daher in bestimmter Weise verläuft und einem bestimmten Ziele entgegenstrebt, nennen wir diese Bewegung in ihrer Verbindung mit der Ordnung das Leben der Gesellschaft.

In diesem Leben nun ist zunächst das einzelne Individuum thätig. Es kann auch in der Gesellschaft seinen Charakter nicht ablegen. Es bleibt sich selbst zunächst sein eigener Zweck. Und so gewinnt das Interesse sein Gebiet auch in der Gesellschaft; es entsteht das gesellschaftliche Interesse, das in seiner Herrschaft über Ordnung und Bewegung der Gesellschaft zur gesellschaftlichen Gefahr wird.

Endlich wird aber auch die Gemeinschaft der Menschen in der Gesellschaft zu einem selbstständigen Bewußtseyn über die gegebenen Grundlagen und das Gesammtziel gelangen. Und dieses Bewußtseyn der Gemeinschaft über ihre gesellschaftliche Ordnung und Bewegung, das mithin den Kern des gesellschaftlichen Lebens bildet, nennen wir den Geist der Gesellschaft.

Auf diese Weise entfaltet sich der abstrakte und allgemeine Begriff der Gesellschaft zu einem reichen Inhalt, von dem wir hier nur die Hauptnenner angegeben haben. Es wird jetzt unsre Aufgabe seyn, diesen Inhalt genauer darzustellen.

Erstes Kapitel.

Entwicklung des Inhalts der Gesellschaftsordnung.

Erster Abschnitt.

Die Gesellschaftsordnung an sich.

a) Der Begriff und das Wesen des Besitzes als Grundlage der Gesellschaftsordnung.

Eine Ordnung überhaupt ist dasjenige Verhältniß einer Mehrheit, in welchem jeder Einzelne seine Stellung und seine Thätigkeit im Ganzen in der Weise angewiesen findet, daß er als Einzelnes nicht mehr über das zu bestimmen hat, was er im Ganzen seyn oder thun will.

Es gibt daher eine Ordnung sowohl in natürlichen als in menschlichen Dingen.

Eine Gesellschaftsordnung entsteht, indem die einzelne Persönlichkeit in der Gemeinschaft nicht mehr durch ihr eigenes vereinzeltes Wollen und Thun, sondern durch das organische Zusammenwirken der beiden großen Faktoren der Gesellschaft Platz und Aufgabe erhält.

Damit also jeder Einzelne dieß in der Gesellschaft finde, muß er durch ein von seiner Willkür unabhängiges, aber dem Wesen der Gesellschaft angehöriges Element äußerlich seine gesellschaftliche Stellung empfangen.

Dieses äußerliche, dem Einzelnen auch wider seinen Willen bestimmte Element ist nun der Besitz und seine äußerlich feststehende Vertheilung.

Der Besitz und seine Ordnung ist daher die Grundlage aller Gesellschaftsordnung. An den Besitz schließt sich die Vertheilung von Ehre und Macht, die Verschiedenheit der persönlichen Entwicklung unter den sonst gleichen Menschen, die Theilnahme an den drei großen Funktionen an; der Besitz, indem er vermöge seiner Qualität als Eigenthum ein dauernder für den Einzelnen zu seyn strebt, erzeugt dadurch auch das dauernde in der Vertheilung der Güter, und macht daher die Ordnung, die auf ihm beruht, zu einer festen. Zugleich wird er, weil er eben die Grundlage der Vertheilung der gesellschaftlichen oder geistigen Güter ist, auch als das Ziel erscheinen, nach welchem die letztern hinstreben; und so wird er nicht nur die Ordnung, die da ist, durch das in ihm liegende Recht erhalten, sondern er wird auch die Ordnung durch sich selbst erzeugen. Dieß ist Charakter und Bedeutung des Besitzes, indem man ihn nicht mehr bloß an und für sich, in seiner allgemeinen Beziehung auf das geistige Leben betrachtet, wie wir es eben gethan, sondern indem man ihn in sein organisches Verhältniß zu der ganzen geistigen Ordnung setzt. Wir müssen daher allen Inhalt der Gesellschaftsordnung mit dem Satze beginnen, daß eine Gesellschaftsordnung ohne eine ihr entsprechende Besitzordnung gar nicht gedacht werden kann. Die Besitzesordnung ist der Körper der Gesellschaft, die materielle Erfüllung der in der geistigen Güterordnung liegenden Idee. Und erst durch diese Beziehung zum geistigen Leben und seiner Ordnung, oder erst als Faktor der Gesellschaft, gibt es eine Wissenschaft des Besitzes. Während die Wissenschaft vom Gute das natürliche

Daseyn in seinen Verhältnissen zum persönlichen Bedürfniß, die Wissenschaft vom Recht das natürliche Daseyn im Verhältniß der einen Individualität zur andern, enthält die Wissenschaft vom Besitz das natürliche Daseyn in seinem Verhältniß zur geistigen Ordnung. Und da ist dasselbe eben die Gesellschaft.

Der weitere Inhalt der Lehre von der Gesellschaftsordnung ergibt sich demnach in dem Inhalte des Begriffs vom Besitze.

b) Die Entwickelung der Begriffe von Gesellschaftsklasse und Gesellschaftsform und ihres gegenseitigen Verhältnisses als Inhalt des Begriffs der Gesellschaftsordnung.

Jeder Besitz hat nämlich zuerst zwei unter allen Gestaltungen ihm inwohnende Momente, ohne welche er nicht gedacht werden kann und die demnach vollkommen selbstständig zu betrachten sind.

Das erste dieser Momente ist offenbar die Verschiedenheit seiner Größe oder das Maß des Besitzes.

Das zweite dieser Momente ist nicht minder einfach; es ist die Verschiedenheit seines natürlichen Objekts, oder die Art des Besitzes.

Maß und Art des Besitzes bilden daher durchaus immanente Bestimmungen von dem Begriff, und durchaus untrennbare äußerliche Verhältnisse in dem wirklichen Daseyn des Besitzes. Und indem beide daher als die beiden allgemeinsten Kategorien in der Lehre vom Besitz nunmehr auch in die geistige Ordnung hineingreifen, und in dieser, allgegenwärtig wirkend, die durch jene Verbindung der geistigen mit dem Besitze entstehende Gesellschaftsordnung gleichfalls bestimmen, entstehen nun die beiden ersten großen Kategorien aller Gesellschaftsordnung überhaupt, die unter allen Verhältnissen der Gesellschaft vorhanden sind, und die zuerst und ganz allgemein die Gestalt der Gesellschaft ausfüllen.

Diejenige Kategorie aller Gesellschaftsordnung nämlich, welche durch das Maß des Besitzes entsteht, nennen wir die Gesellschaftsklasse.

Die Lehre von den Gesellschaftsklassen enthält demnach die Darstellung der Gesetze und Erscheinungen, vermittelst welcher das Maß des Besitzes in seiner Vertheilung und seinem Wechsel die Ordnung der Gesellschaft bestimmt. Die einzelne Klasse der Gesellschaft ist

damit ein, durch ein bestimmtes Maß des Besitzes äußerlich und innerlich bestimmtes Glied der Gesellschaftsordnung. Der Inhalt des Wesens der Gesellschaftsklasse ist die, vermöge des Maßes des Besitzes gegebene Vertheilung der geistigen Güter überhaupt, der Theilnahme an den drei Funktionen und der Ehre und Macht insbesondere.

Da nun das Maß für alle Arten des Besitzes vorhanden ist, nicht aber jedes Maß zugleich alle Arten des Besitzes enthält, so wird man das Maß des Besitzes die allgemeine Qualität des Besitzes nennen. Und mithin wird auch die Lehre von den, auf diesem Maße beruhenden Gesellschaftsklassen den allgemeinen Theil der Lehre von der Gesellschaft zu bilden haben.

Diejenige Kategorie aller Gesellschaftsordnung nun, welche durch die Art des Besitzes entsteht, nennen wir die Gesellschaftsform.

In der Lehre von der Gesellschaftsform wird demnach gezeigt, wie die besondere Art des Besitzes die Macht hat, durch ihre eigenthümliche Natur die Ordnung der Gesellschaft zu bestimmen. Eine einzelne Gesellschaftsform ist damit ein Glied der Gesammtordnung der Gesellschaft, gegeben durch eine bestimmte Art des Besitzes, in welcher wir die Vertheilung der geistigen Güter, der Funktionen und der Ehre und Macht wiederfinden.

Es ist einleuchtend, daß wir, dem Wesen der Gesellschaftsklasse gegenüber, die Gesellschaftsformen den besondern Theil der Gesellschaftslehre nennen werden, da die Art eben die Besonderheit im Allgemeinen ist. Und so steht nun der besondere Theil neben dem allgemeinen.

Jenes Maß des Besitzes zerfällt nun in drei allgemeine Gruppen, deren bestimmendes Moment das Bedürfniß der Persönlichkeit ist. Und nach diesen drei Gruppen entstehen nun auch die drei Gesellschaftsklassen.

Der große Besitz und der Reichthum erzeugt nämlich die höhere Gesellschaftsklasse; der mittlere Besitz die Mittelklasse; der kleine Besitz oder die Besitzlosigkeit die niedere Klasse.

Wie sich dieß nun im Einzelnen gestaltet, welche Gesetze da wirken, und welche Verhältnisse sich daraus ergeben, das eben bildet den Inhalt des allgemeinen Theiles der Gesellschaftslehre.

Die Art des Besitzes erscheint nun gleichfalls als eine dreifache. Es ist zunächst der Besitz der ganz natürliche, in welchem die Natur-

kraft vorwaltend wirkt, der Grundbesitz. Dann ist er im Gegensatze zu diesem der rein geistige, in welchem das geistige Gut seine Gestalt empfängt, und zum Eigenthum des innern Menschen wird. Endlich sehen wir die geistigen Arbeiten und Güter sich dem materiellen Leben zuwenden, und hier entsteht die dritte Form des Besitzes, der gewerbliche Besitz.

Aus dem Grundbesitz erzeugt sich nun die erste große Grundform des Besitzes, die Geschlechterform oder die Geschlechterordnung. Aus dem geistigen Besitze entsteht die zweite Grundform, die ständische Gesellschaftsordnung. Aus dem gewerblichen Besitze endlich bildet sich die dritte Grundform, die gewerbliche Gesellschaftsordnung.

Dies ist der wesentliche Inhalt des Begriffs der Gesellschaftsordnung, wie er durch die Kategorien des natürlichen Elements derselben, den Besitz, gegeben ist. Er ist schon an sich ein ungemein reicher, und dennoch beginnt sein ganzer Reichthum sich erst zu entfalten, indem nun das letzte Moment dieses Inhalts erscheint.

Maß und Art des Besitzes nämlich sind im Begriff wie in der wirklichen Natur des letzteren unbedingt mit einander verbunden. Indem nun der Besitz überhaupt die Gesellschaftsordnung bedingt, so wird auch jede wirkliche Gesellschaftsordnung nicht eben in einer selbständigen Trennung und Erscheinung von Gesellschaftsklassen und Gesellschaftsformen durch Maß und Art des Besitzes bestehen, sondern es wird jede wirkliche Gesellschaft auch jene, durch die beiden großen Kategorien des Besitzes gegebenen Kategorien des Gesellschaftsbegriffs, die Gesellschaftsklasse und die Gesellschaftsform, zugleich, und zwar in derselben Weise in einander enthalten zeigen, wie Maß und Art beim Besitze in einander enthalten sind. Und erst diese Verbindung von Gesellschaftsklasse und Form ergibt die wirkliche Gesellschaftsordnung.

Das Verhältniß der Darstellung wird demnach dabei das seyn, daß wir zuerst die Klassen als das Ergebniß des Maßes für sich zu betrachten haben werden, und dann die Gesellschaftsordnungen; und zwar so, daß in jeder Ordnung die drei Klassen wieder mit ihren eigenthümlichen Verhältnissen und Gesetzen erscheinen, und so erst das Leben der Gesellschaft erfüllen.

Dieß nun sind diejenigen Begriffe und Thatsachen, welche im Wesen der Gesellschaftsordnung überhaupt liegen. Es enthält aber

der Besitz selbst noch ein Element, das von nicht geringerer Bedeutung und von gleichem Umfange ist. Und dieß ist für sich zu betrachten.

Zweiter Abschnitt.

Die Gesellschaftsbildung und die Rechtsordnung.

Wir betreten hier ein Gebiet, auf welchem wir mit bekannten Vorstellungen neue Begriffe und Richtungen zu verbinden haben.

Um sich den Inhalt dieses Gebietes deutlich zu vergegenwärtigen, muß man davon ausgehen, daß die beiden Faktoren der Gesellschaftsordnung, der Besitz und das geistige Gut, zwar in ihren Wirkungen beständig verbunden, aber in ihrer Natur selbständig sind. Die wirkliche Gesellschaftsordnung ist daher in der That nicht bloß eine Thatsache und ein Begriff, sondern sie ist in jeder Gestalt, die sie haben mag, das Ende eines Processes, in welchem Besitz und geistiges Gut auf einander einwirken.

Dieser Proceß nun umfaßt alle die Stadien, in welchen die gegenseitigen Einwirkungen beider Faktoren nach einander zur Erscheinung kommen, bis aus ihnen die wirkliche und fertige Gesellschaftsordnung wird. Es ist das Werden der wirklichen Gesellschaftsordnung aus ihren Elementen, und diesen Proceß der Entstehung derselben nennen wir nun die Gesellschaftsbildung.

Die Gesellschaftsbildung umfaßt daher die Gesammtheit aller Verhältnisse, welche in der Gemeinschaft durch die gegenseitige Einwirkung von geistigem und materiellem Gute entstehen.

Sie ist mithin ein beständiger Proceß, und erscheint nirgends als ein äußerlich oder innerlich fest abgeschlossenes Ganze. Allein wie in der Entwicklung alles Lebendigen lassen sich in diesem Lebensprocesse bestimmte Abschnitte scheiden, die wenn auch niemals äußerlich scharf begrenzt, doch innerlich einen selbständigen Charakter haben. Die Darstellung jenes Processes nach diesen Abschnitten oder Stufen bildet daher die Lehre von der Gesellschaftsbildung.

Diese Stadien nun, welche die gegenseitige Einwirkung jener beiden Faktoren bis zur Gestalt einer wirklichen Gesellschaftsordnung durchläuft, sind die Geselligkeit, die Sitte, und endlich die Rechtsordnung, in welcher die Gesellschaftsordnung als feste und abgeschlossene erscheint.

Die Geselligkeit ist diejenige Stufe und Gestalt der Gesellschaftsbildung, in welcher das Individuum mit seinen individuellen Lebensbeziehungen den Einfluß der beiden Faktoren, die ja in jedem individuellen Leben gegeben sind, zeigt; — oder, in der Geselligkeit ist das Individuum der Träger und Ausdruck der Gesellschaftsbildung.

Die Sitte ist diejenige Stufe, in welcher das Gesammtbewußtseyn jenes Verhältniß der beiden Faktoren in sich aufnimmt, und dasselbe äußerlich zur Geltung kommen läßt. Sie ist daher nicht mehr individuell und damit zufällig und willkürlich, sondern sie ist nothwendig eine allgemeine, und trägt, wie alles Innerliche, das zur äußern Herrschaft gelangt, den Charakter der Gemeingültigkeit.

Die Rechtsordnung ist endlich diejenige Stufe, in welcher die Ergebnisse der Gesellschaftsbildung zum Inhalte des Gesammtwillens werden, der sich in der Gesetzgebung zu einem bestimmten Abschluß in den einzelnen Punkten erhebt.

Es leuchtet demnach ein, daß die Gesellschaftsbildung erst mit der Rechtsordnung in ihrem Princip, und mit der Rechtsgesetzgebung in ihren einzelnen Bestimmungen abgeschlossen ist. Und man wird demnach als das allgemeine Gesetz der Gesellschaftsbildung den Satz anerkennen, daß der Proceß der gegenseitigen Einwirkung von materiellem Gute und geistiger Ordnung auf einander stets dahin strebt, von den ersten Ordnungen der Geselligkeit ausgehend, sich zur gemeingültigen Sitte zu erheben, und in einer bestimmten Rechtsordnung ihren festen Abschluß zu finden.

So erfüllt sich hier der Reichthum des Lebens. Und es wird jetzt klar seyn, daß die vollständige Darstellung einer gegebenen Gesellschaftsordnung zugleich die Geselligkeit, die Sitte und das Recht desselben enthalten muß.

Auf der andern Seite dagegen ist es nicht minder klar, daß, da jene drei Stufen mit einander zusammenhängen, die Nachweisung über Eine derselben uns mit größter Wahrscheinlichkeit einen Schluß auf den Zustand der andern ziehen läßt. Es ist das aber um so wichtiger, als wir aus sehr vielen Zeiten und Zuständen meist nur Angaben über das am leichtesten faßbare Gebiet, das Rechtsgebiet, besitzen. Das obige Gesetz gibt uns mithin die Möglichkeit, von dem uns bekannten Rechtszustande irgend einer Zeit und eines Volkes auf die Grundzüge der Ordnung, der Geselligkeit und Sitte

zu schließen. Nur muß zu dem Ende allerdings die Natur jener drei Stadien zunächst für sich genauer dargelegt werden. Und diese Darlegung bildet den Inhalt der Lehre von der Gesellschaftsbildung.

In dem Inhalt dieser Lehre von der Gesellschaftsbildung haben wir daher Geselligkeit, Sitte und Recht für sich zu betrachten.

a) Die Geselligkeit, als erste Stufe der Gesellschaftsbildung.

Die Geselligkeit ist eine bekannte Erscheinung. Es kommt darauf an, ihrer Form einen bestimmten Inhalt zu geben. Sie ist ihrem Wesen nach ein organisches Glied in einem größeren Leben. Es handelt sich darum, dieses ihr Wesen in seiner Bedeutung zu verstehen.

Denkt man sich den Einzelnen in der Mitte der äußeren Verhältnisse, welche ihn theils bedingen, theils auch Gegenstände seiner Arbeit sind, so wird Art und Maß seiner Kräfte und Art und Maß jener äußeren Verhältnisse seinem Leben eine gewisse, von seiner Willkür nicht mehr abhängige, meist ziemlich durchgreifend geregelte Ordnung in Thätigkeit und Genuß geben, die am Ende als die unbewußte Erfüllung seines Lebens erscheint, und in der er sich selber wiederholt, fast ohne es zu wissen und zu wollen. Diese Ordnung nennen wir, insofern sie noch ganz bei dem Individuum stehen bleibt, die Lebensweise.

Die Lebensweise enthält, wenn man sie auflöst, das Gesammtresultat aller Faktoren, welche regelmäßig auf den Menschen einwirken. Diese Faktoren, äußerlich unendlich verschieden, theilen sich ihrem Wesen nach in zwei große Gruppen. Sie gehören einerseits den natürlichen und äußern Dingen an, und diese finden sich, als in dem Krystallisationspunkte ihrer Einwirkungen, in dem Besitze zusammen. Andererseits gehören sie dem geistigen Leben, dem persönlichen Element der Bildung. Niemand vermag, weder durch Beobachtung noch durch Wissenschaft, jemals zu sagen, wo die Grenzen beider sind. Der Mensch aber, als wirklicher, ist das Ergebniß beider, und bildet vermöge ihrer Besonderheit selbst eine besondere Erscheinung der Persönlichkeit, eine Individualität.

Die Individualität in ihrer Lebensweise ist daher die Grundlage zunächst des individuellen Lebens.

Die Individuen nun, indem sie in Verkehr mit einander treten, tragen zunächst in diesen Verkehr ihre Besonderheit hinein.

Diese Besonderheit aber, wie gesagt, ist das Ergebniß der beiden großen Faktoren, des natürlichen oder materiellen im Besitz, und des persönlichen oder geistigen in der geistigen Bildung.

Diese Faktoren selbst haben aber in sich die Elemente der Ordnung, indem sie eine Gleichartigkeit an Art und Maß in ihrer Verschiedenheit besitzen. Es ist daher naturgemäß, daß sie, in sich geordnet, auch ihre Ergebnisse ordnen. Das ist also, daß auch der Verkehr der Individuen unter einander, ob wohl an sich ein Verkehr von besondern Individualitäten, demnach alsbald als der Ausdruck der in jenen beiden Faktoren liegenden Ordnung erscheine. Und dieser, durch die Natur jener Faktoren auf diese Weise geordnete Verkehr der Einzelnen unter einander ist die Geselligkeit.

Diese Geselligkeit ist nun dadurch ein Element der Gesellschaftsbildung, daß jene Ordnung der Faktoren zugleich die Grundlage der Gesellschaftsordnung ist. Und da nun dieß einleuchtet, so wird es auch klar seyn, was das allgemeine Princip aller Geselligkeit von jeher gewesen ist, und ewig bleiben wird. Es ist nämlich naturgemäß und nothwendig, daß die Geselligkeit den Ausdruck der Gesellschaftsordnung bilde, wo und wie immer sie vorkommen möge.

Dieses natürliche Verhältniß nun wird zunächst ermittelt durch dasjenige, was die Einzelnen in ihrer Lebensweise als Gleichartiges finden.

Dieses Gleichartige ist nun zuerst der Besitz in seinen zwei Hauptkategorien, dem Maße und der Art, aus deren erster die Klasse, aus deren zweiter die Form oder Ordnung der Gesellschaft entsteht.

Die Gleichartigkeit der Güter, in welchen die Menschen leben, gibt denselben zunächst das äußere Mittel, die Kosten der Geselligkeit zu bestreiten, so weit wie die Lebensweise der Gleichgestellten einen Aufwand für die Geselligkeit fordert. Sie gibt aber andererseits auch das Objekt der Geselligkeit, den Gegenstand des Austausches der Ansichten, den Inhalt des geistigen Verkehrs. Sie erzeugt endlich vermöge der Lebensweise, welche als gleichartige aus ihr hervorgeht, die Gleichartigkeit des Genusses, den man in der Geselligkeit sucht. Es ist daher die allgemeine Regel, daß die Geselligkeit durch die gesellschaftliche Gleichartigkeit ihre Gestalt annimmt.

Diese Gleichartigkeit nun ist zuerst die Gleichartigkeit des Maßes im Besitze, durch welche die Klassen entstehen. Innerhalb der Klassen entscheidet dann wieder das persönliche Element über die Einzelnen, welche sich zusammenfinden. Und eine solche äußere, begrenzte, auf der Größe der Güter beruhende Gestalt der Geselligkeit nennen wir einen Kreis. Die Kreise der Geselligkeit entsprechen daher den Klassenunterschieden der Gesellschaft.

Die zweite Form der Gleichartigkeit beruht auf der Art der Güter, und zwar dem Grundbesitze, dem geistigen Besitze und dem gewerblichen Besitze. Es wird daher auch die Geselligkeit sich an die gleichen Arten anschließen, und immer zunächst innerhalb dieser gleichen Art zu bleiben trachten. Diese auf der Art der Güter beruhende Gestalt der Geselligkeit würden wir nun die Gruppen nennen. Wie demnach die geselligen Kreise den Klassen, so entsprechen den geselligen Gruppen die Formen der Gesellschaft.

Je einfacher daher der ganze Zustand der Gesellschaft, um so einfacher ist auch die Gestalt der Geselligkeit. Je unsicherer die Grenzen zwischen den Klassen, desto unbestimmter werden die geselligen Kreise. Je mehr die drei Arten der Güter verschmelzen, desto mehr lösen sich die festen Gruppen der Geselligkeit auf. Und auf diese Weise bietet die Geselligkeit schon an und für sich das Bild der gesammten Gesellschaft dar. So ist es stets gewesen, und die Natur der Dinge fordert, daß es stets so bleibe.

Die bestimmte Form der Geselligkeit innerhalb jener Kreise und Gruppen hängt nun wieder von dem Entwicklungsgrade der materiellen Produktion und der geistigen Bildung ab. Hier greifen Momente ein, deren Verfolgung uns zu weit führen würde. Es ist nicht zufällig, daß der Landmann und Grundbesitzer in anderer Weise gesellige Freuden sucht, als der Städter, der Ungebildete in anderer Weise als der Gebildete, der Arme in anderer Weise als der Reiche. Es wird nicht schwer seyn, dieß auch weiter nachzuweisen, und den Einflüssen des Klimas und der Oertlichkeit ihre Bedeutung für die Gestalt der Geselligkeit aufzusuchen. Mit Recht trachten tüchtige Beobachter daher auch stets, die Geselligkeit eines Landes kennen zu lernen. Es kommt aber darauf an, dieselbe nunmehr auch in ihrer höheren, allgemeineren Bedeutung zu verstehen.

Indessen behält die Geselligkeit in allen Formen den Charakter ihrer Entstehung an sich. Sie gilt nur für das Individuum. Jeder

Einzelne kann sich ihr entziehen, jeder Einzelne hat das Recht, die Schranken der geselligen Kreise und Gruppen zu überschreiten. Ja, je gleichartiger die Güter werden, desto mehr verwischt sich der Charakter der geselligen Scheidung, und die Gesellschaftsbildung vermag daher nicht, sich bei dieser ihrer ersten und unklaren Gestalt zu begnügen.

Die zweite Stufe der Gesellschaftsbildung ist daher die Sitte.

b) Die Sitte, zweite Stufe der Gesellschaftsbildung.

Schwerer erfaßbar als die Geselligkeit ist die Sitte.

Während die Geselligkeit die äußere Erscheinung einer großen Ordnung im Leben des einzelnen Individuums enthält, ist die Sitte der innere Reflex im Bewußtseyn derselben. Die Sitte entsteht, wo die in der Geselligkeit ausgedrückte Ordnung den Menschen als ein Gebot höherer Fügung zum Bewußtseyn kommt, und die Verbindung einer bestimmten Lebensweise mit einer bestimmten Stellung in der Gemeinschaft als eine, um höherer und selbständigerer Gesetze willen nothwendige erscheint. Die Sitte ist demnach die Befolgung einer bestimmten Lebensweise, die im Geiste der Gesammtordnung für den Einzelnen als sittlich nothwendige Aufgabe anerkannt wird.

Auf diese Weise reicht die Sitte in das Gebiet der Sittlichkeit. Aber sie gehört derselben nur mit ihrem Princip, nicht mit ihrer Ausführung. Das Princip ist aber, daß der Einzelne um jener höheren Ordnung willen, seine äußere Lebensweise so einzurichten habe, daß jene als Gestalt des Gesammtlebens nicht durch den Einzelnen gestört werde. Die Ausführung gehört der Gesellschaftsbildung, indem eben jene Lebensweise selbst durch dieselben Faktoren bestimmt ist, welche die ganze Gesellschaftsordnung beherrschen.

Die Bedeutung der Sitte für die Gesellschaftsbildung besteht demnach darin, daß sie der Geselligkeit ihre auf der Individualität ruhende Zufälligkeit nimmt, und die sittliche Pflicht an die Stelle der äußeren und zufälligen Motive setzt.

Der positive Inhalt der Sitte dagegen schließt sich an die Grundlagen der Gesellschaftsordnung. Es gibt demnach eine Sitte der Klasse, und eine Sitte der Formen der Gesellschaft. Es wird die Sitte aller Zeiten und aller Länder stets den Einfluß zuerst der Größe, und dann der Art des Besitzes an sich tragen. Die

Beobachtung der Sitte ist daher ein eben so wesentlicher Theil der Untersuchung über die Gesellschaftsbildung, als die der Geselligkeit.

Aus dieser Natur der Sitte folgen demnach die allgemeinen Sätze, welche die Darstellung derselben zu einem Theile der Wissenschaft machen.

Es leuchtet zunächst ein, daß die Sitte in demselben Grade unentwickelter seyn muß, in welcher der Besitz noch ein roher ist. Wo noch gar keine feste Vertheilung der Besitzverhältnisse, da wird auch noch gar keine Sitte stattfinden können. Die Sitte entsteht zunächst an dem Unterschied und der Vertheilung des Besitzes. Und wie sie mit dieser entsteht, schreitet sie auch mit ihr vorwärts. Je strenger die Besitzverhältnisse geordnet sind, um so strenger ist die Sitte. Dieß ist das erste Gesetz für die Gestalt der Sitte. Und da nun die Strenge in der Vertheilung des Besitzes nur bei dem Grundbesitz einerseits aufrecht zu halten, andererseits bei ihm leicht erkennbar ist, so ist es auch eine allgemeine und leicht verständliche Regel, daß die Sittenstrenge im Allgemeinen bei dem Ueberwiegen der Grundbesitzungen größer, bei dem Uebergange des Grundbesitzes in gewerbliches Kapital geringer ist. Je schärfer sich ferner die Besitzverhältnisse sondern, um so härter ist auch die Sitte. Der Grund und Boden ist in all seiner Beziehung der Keim der strengen Sittenordnung.

Tritt nun das geistige Gut hinzu, so besondert sich die Thätigkeit. Und mit der Verschiedenheit und Vertheilung der Arbeit entsteht aus denselben Gründen, und zwar auch mit derselben Regel, die Besonderheit der Sitte. Wo es mehr als Einen Besitz gibt, da gibt es auch mehr als Eine Sitte. Und dieß ist das zweite Gesetz für die Gestaltung derselben. In gleicher Weise aber unterliegt der Grad der Besonderung der Sitte dem Grade, in welchem die geistigen Güter in Funktionen sich besondern. Im Anfange, wo die Uebernahme der geistigen Arbeit noch auf dem individuellen Berufe ruht, vermag sich auch noch keine feste Sitte mit gemeingültiger Gleichartigkeit zu bilden. Erst da, wo aus der Verbindung des geistigen Berufes mit dem ihm eigenen Besitze der Stand entsteht, tritt auch die Sitte als Standessitte auf, und verliert erst da ihre Schärfe, wo der Stand seinen eigenthümlichen Besitz einbüßt, um zum Amt zu werden. Regel ist daher, daß die Besonderheit der Standessitte um so bestimmter hinaustritt, je abgeschlossener der Besitz des Standes ist; am bestimmtesten also da, wo der Besitz des Standes vorwiegend

ein Grundbesitz ist. Die Verschiedenheit der Sitte gehört daher der ständischen Gesellschaftsordnung an, wie die Strenge der Sitte der Geschlechterordnung.

Daraus erklärt es sich dann fast von selbst, wann und wie sowohl die Strenge, als die Verschiedenheit sich auflösen. Dieß geschieht da, wo der ständischen Gesellschaftsordnung die gewerbliche folgt, in der der Besitz unsicher, äußerlich nicht begrenzt und die Theilung der geistigen Funktionen daher auch nicht mehr an einen eigenen Besitz gebunden ist. Die Sitte wird daher in der gewerblichen Gesellschaftsordnung eine allgemeine und gleichförmige für die Reste der Geschlechter und Ständeordnung, welche sich in der gewerblichen Gesellschaft erhalten. Zugleich aber erscheint hier auch vor allem erkennbar die Besitzlosigkeit und ihr Correlat, die Sittenlosigkeit; und zwar jetzt nicht mehr als eine ausnahmsweise Erscheinung, welche von der ganzen Gesellschaft instinktiv und öffentlich verdammt wird und daher auf dem Einzelnen als ein beständiger Vorwurf unerträglich lastet, sondern als ein normales Verhältniß, als eine zwar unglückliche, aber naturgemäße Thatsache, die Thatsache der Sittenlosigkeit des Proletariats. Hier daher bemerkt man zuerst, daß die Besitzlosigkeit zur Sittenlosigkeit führt, und daß wirthschaftliche Unordnung die sittliche Regellosigkeit zur Folge hat. Hier beginnt daher auch jene eigenthümliche Verschmelzung der beiden großen Aufgaben der Gesellschaft, in der man durch Hebung und Führung der wirthschaftlichen Verhältnisse auf die Sitten, durch diese wieder auf die wirthschaftliche Ordnung einzuwirken sucht — eine Doppelarbeit, die nur in der gewerblichen Gesellschaft denkbar ist, und die daher, wo sie immer erscheinen mag, das Daseyn dieser Gesellschaftsordnung anzeigt. Es ist das ein reiches Gebiet tiefeinschneidender Beobachtungen, an denen gerade unsere Zeit so reich ist. Hier nun aber können wir nur auf die allgemeine, organische Bedeutung derselben hinweisen.

Auf diese Weise kann man nun von einer Gestalt der Sitte sprechen; und es ist nicht mehr zweifelhaft, daß diese Gestalt den Ausdruck eines bestimmten Stadiums der gesellschaftlichen Entwicklung darbietet. Sie steht über der Geselligkeit; aber sie trägt denselben Charakter der Verbindung mit dem Processe der Gesellschaftsbildung.

Die Sitte nun hat zwei Hauptformen ihrer äußeren Erscheinung, die an sich nicht wichtig, aber als Zeichen eines Wichtigen

Bedeutung und Recht zugleich empfangen. Das sind die gesellschaftlichen Symbole. Das einfachste gesellschaftliche Symbol ist die Tracht, die sich zunächst an die Lebensweise, das Element des Besitzes und die daraus entstehende Art der Arbeit anschließt. Die Tracht entsteht immer aus der Verbindung der örtlichen Zweckmäßigkeit mit dem Geschmack; sie ist eine gleichförmige und eine ungleichförmige, je nachdem die Sitte ihrerseits eine gleiche oder besondere ist. Die Geschlechterform hat daher gleichförmige Tracht, die ständische Form eine verschiedene für die Stände, bis die gewerbliche Gesellschaft wieder die Gleichförmigkeit herstellt, und nur bei der Vollziehung der Funktionen die Besonderheit in der Amtstracht erhält. So ist auch die Tracht ein nicht unbedeutsames Element der Bildung der Gesellschaft und mit Recht als Ausdruck der Sitte anerkannt. — Das zweite große gesellschaftliche Symbol ist das Wappen. Das Wappen ist ursprünglich ein Zeichen der Stämme innerhalb des Volkes und erscheint hier als Farbe. Das eigentliche Wappen ist das Zeichen für das Geschlecht innerhalb des Stammes, das eigentliche Geschlechterwappen, gewiß im Anfang nur ein Zeichen auf den Stammesfarben. An das Geschlechterwappen schließt sich das ständische Wappen, das nicht mehr einem Einzelnen, sondern einer ständischen Körperschaft gehört und sich endlich im Amtswappen fortsetzt. Die gewerbliche Gesellschaft hat auch die besonderen Wappen nicht, so wenig als die Tracht. Und so folgen Tracht und Wappen der Entwicklung der Gesellschaftsbildung im Allgemeinen, der Sitte im Besondern.

Dieß nun sind die allgemeinen Grundzüge der Lehre von der Sitte. Sie ist die innere feste Ordnung der Gesellschaft; die äußere bildet das Recht, mit dem die Gesellschaftsbildung als feste Gesellschaftsordnung auch äußerlich dasteht.

Die Lehre vom Recht ist aber eine schwierige und umfassende; wir müssen genauer auf dieselbe eingehen.

c) Die Rechtsordnung, letzte Stufe der Gesellschaftsbildung.

Wenn man über Begriff und Inhalt des Rechts zu irgend einem Resultate kommen will, so muß man zuvor über Einen Punkt einig seyn.

Es ist nämlich seit dem vorigen Jahrhundert, wo die Lehre von Begriff und Wesen des Rechts als Mittel im Kampfe der niederen Klasse gegen die höhere gebraucht wurde, ganz allgemein der Begriff des Rechts mit dem der sittlichen Bestimmung identisch gemacht worden, so daß Objekt und Inhalt des Rechts vollkommen zusammenfallen mit Objekt und Inhalt der Sittlichkeit.

So lange man auf diesem Standpunkt, der im vollsten Maße von Fichte, Hegel und andern weniger bedeutenden Philosophen, wie Vercuise, Schopenhauer rc. angenommen wird, stehen bleibt, so lange wird es niemals weder ein klares Verständniß über den Begriff des Rechts, noch auch eine Möglichkeit geben, zwischen der Philosophie des Rechts und dem wirklichen Recht irgend eine nutzbringende Verbindung zu schaffen. Denn es ist einleuchtend, daß die sittliche Bestimmung wesenlich in dem besteht, was noch nicht erfüllt und erreicht ist, während das Recht undenkbar ist, ohne daß es sich auf etwas Positives und Gegebenes beziehe. Das Wesen des Einen kann daher vielleicht das Wesen des Andern erklären, aber nicht enthalten; eine Wissenschaft von dem, was ist, kann nicht eine Wissenschaft seyn von dem, was, wie der Begriff der „Bestimmung" es mit sich bringt, nicht nur nicht wirklich ist, sondern niemals vollkommen wirklich seyn soll. Die Identificirung von sittlicher Bestimmung und Recht ist daher entweder eine Unklarheit, indem in der Bestimmung des Menschen der gewaltige Keim der Geschichte des Rechts liegt, und man mithin die Idee der Rechtsgeschichte für die Wissenschaft des positiven Rechts ausgibt, oder geradezu ein Fehler, indem man etwas, das man selbst seinem Begriff nach als unwirklich setzt, zugleich als den geistigen Inhalt von einem andern setzt, das selbst gar nichts ist, wenn es nicht wirklich ist, das Recht.

Es ist merkwürdig genug, daß man dabei nicht schon auf die deutsche Sprache gehört hat, die sich weigert, jene Unklarheit und Verwechslung auszusprechen, indem die Begriffe von Sittlichkeit, wirklicher Sittlichkeit, Bestimmung, Anrecht, Forderung u. s. w. ihre selbständige Bedeutung schon durch ihren eigenen selbständigen Namen bezeichnen. Ein jeder wird begreifen, daß das Recht nicht zugleich das Recht und etwas anderes seyn kann, das doch auch einen anderen Namen hat. — Doch es muß uns diese Andeutung genügen. Wir haben aber ihr gegenüber nunmehr die Aufgabe, den Inhalt des wahren Rechtsbegriffes als Grundlage des Folgenden aufzustellen.

Zwischen dem Menschen und der Natur gibt es offenbar kein Recht; die Natur ist rechtlos dem Menschen gegenüber; sie ist unbegrenzt ihm unterworfen; nicht ohne „Bestimmung" für ihn, wohl ohne Recht. Das Recht entsteht erst, wo die einzelne Persönlichkeit der andern Persönlichkeit begegnet, und wo die Grenze, innerhalb welcher jede von beiden ihre Bestimmung erfüllt *hat*, also wirklich schon das Aeußere zu ihrem Inhalte gemacht *hat*, zur Begrenzung für die *äußere Thätigkeit* der Andern wird. Denn die Selbständigkeit der einen Persönlichkeit ist für die andere dadurch ein absolut Nothwendiges, weil sie ihr eigenes unverletzliches Wesen in der anderen anerkennen muß.

Das Recht ist daher diese, durch das Wesen der Persönlichkeit gegebene, auf der Bestimmung derselben als auf ihrem allgemeinen Grunde ruhende Anerkennung der Unverletzlichkeit der Einen Persönlichkeit für die äußere Thätigkeit des andern.

Es ist daher die einzelne Persönlichkeit ein „Rechtssubjekt" nur dieser *äußeren* Thätigkeit der anderen *Persönlichkeit* gegenüber. Sie ist weder ein Rechtssubjekt im Verhältniß zu dem Nichtpersönlichen, noch auch im Verhältniß zu der *inneren* Thätigkeit. Das Unglück ist eben so wenig ein Unrecht, als die Vorstellung, die ich mir von jemanden mache, oder der — oft sehr verderbliche — Einfluß, den ich innerlich auf jemanden habe.

Steht dieser Begriff fest, so kann man nun von dem *Inhalte* dieses Rechtsbegriffs sprechen.

Es ist nämlich ganz unmöglich, *von einem systematischen Inhalte des Rechtsbegriffs an sich* zu sprechen. Denn da das Recht nur in der äußeren Berührung der Persönlichkeiten denkbar ist und nur die Anerkennung der Unverletzlichkeit der Einen durch die Andern enthält, so ist *damit* der reine Inhalt des Rechtsbegriffs abgeschlossen. Das Recht selbst *kann* seinen Inhalt nur empfangen durch dasjenige, *woran es zur Erscheinung kommt*, das Objekt jener Unverletzlichkeit, die ja schon ihrem Begriffe nach nur ein Negatives ist; und das ist die Persönlichkeit in ihrem *äußeren Leben*. Die Grundformen des äußeren Lebens ergeben daher den systematischen Inhalt des Rechts, nicht das Recht selbst.

Die Unklarheit über dieß Verhältniß ist es, welche die Lehre vom Begriffe und Inhalte des Rechts an sich so unklar und unrichtig gemacht hat. Man kann den großen Fehler, der hier seit zwei

Jahrhunderten immer aufs Neue begangen wird, mit Einem Satze bezeichnen. Da das Recht, eben jenem ihm eigenthümlichen Wesen nach, in allen Verhältnissen des wirklichen Lebens nothwendig vorkommt, so hat man die Vorstellung gefaßt, daß deßhalb alle Verhältnisse des Lebens im Recht vorkämen. Man hat daher das ganze persönliche Leben als Inhalt des Rechts aufgefaßt. Da nun aber schon bei einfacher Ueberlegung dieß nicht thunlich ist, so hat man nach dem gesucht, wovon diese Gesammtheit der Lebensverhältnisse selbst wieder der äußere Ausdruck ist. Dieß nun ist die Bestimmung der Persönlichkeit. So kam es, daß die Meisten die Bestimmung der Persönlichkeit als Inhalt des Rechtsbegriffs setzten, und natürlich dabei eine Menge von Dingen, die zwar dieser Bestimmung, nicht aber dem Recht angehören, — die Art und Weise, wie der Mensch die Natur als solche seiner Bestimmung unterwirft und einen wesentlichen Theil der innern Welt — in den Rechtsbegriff gewaltsam und unverständlich hineinzogen. Das Recht wurde dadurch so allgemein, daß auch die moralische Bestimmung mit hinein gelegt wurde, und daß sich trotz des Sträubens der Sprache, die das Verschiedene mit so verschiedenen Namen belegte, Ethik und Rechtsphilosophie ganz identisch wurden, und die Lehre vom Recht nur als ein Theil der Rechtslehre erschien. Dieß nun muß verlassen werden, und es ist sehr leicht, jenes Mißverständniß zu beseitigen, wenn man nur einfach annimmt, daß der Inhalt des Rechts durch den Inhalt des Objekts des Rechts, das wirkliche Leben der Persönlichkeit, allein gegeben wird.

Hält man nun dieß fest, so entfaltet sich das Gebiet des Rechts in so einfacher Weise, daß die Anwendung des obigen Satzes die Richtigkeit des Satzes schon von selbst bestätigt.

Das Princip aller Systematik des Rechts besteht demnach darin, daß die selbstständigen Gebiete des Lebens zu selbstständigen Rechtsgebieten werden.

Diese Gebiete nun sind zuerst das leibliche Leben, die Verhältnisse der eigentlichen Person; dann das wirthschaftliche Leben, das Verhältniß der Person zur Güterwelt; dann das gesellschaftliche Leben, das Verhältniß der Person zur geistigen Ordnung; dann das staatliche Leben, das Verhältniß derselben zur persönlichen Einheit der Gemeinschaft. Und es gibt daher ein Personenrecht, ein wirthschaftliches Recht, ein gesellschaftliches Recht und ein öffentliches Recht.

Die Rechtsordnung im Allgemeinen besteht nun darin, daß eben die Gesammtheit der Verhältnisse der Einzelnen innerhalb jener Gebiete des Lebens für alle als unverletzlich anerkannt werden. Die Rechtsordnung enthält daher die Ordnung jener Lebensverhältnisse; das Recht selbst aber in derselben ist das, in allen Verhältnissen durchgeführte Princip der Unverletzlichkeit des Einen durch den Andern, das, wie schon gesagt, seine höhere Begründung in dem Wesen der Persönlichkeit und das seinen letzten Ausdruck in dem positiv ausgesprochenen Willen der Gesammtheit als Gesetz erhält.

Die Bedeutung des Rechts für das Daseyn jener Ordnung liegt mithin nicht darin, daß es die Ordnung an sich fördern oder schaffen soll und kann, sondern nur darin, daß es die gegebene Ordnung über die Willkür und die That jedes Einzelnen erhebt, indem es sie selbst zum Inhalt des Gesammtwillens macht.

Das Entstehen der Rechtsordnung aus den Ordnungen des Lebens ist daher nicht der Proceß des Entstehens dieser Ordnungen aus dem Rechtsbegriff, wie die Lehre von der Rechtsphilosophie meint, sondern nur der Proceß, vermöge dessen die entstandene Ordnung als Inhalt des Gesammtwillens ihre über jede Einzelwillkür erhabene Gestalt erhält.

Es leuchtet daher ein, daß die Rechtsordnung ihrer Natur nach nur der Abschluß einer dem Wesen des persönlichen Lebens angehörigen Bewegung ist, und daß daher jede solche Bewegung und Entwicklung bestrebt ist, zu einer Rechtsordnung zu werden. Dieß gilt natürlich für alle Arten der Rechtsgebiete. Und in diesem Sinne zunächst ist erst in der Rechtsordnung die letzte und feste Gestalt der in Geselligkeit und Sitte sich zum Abschluß ihres Inhalts emporarbeitenden Gesellschaftsordnung gegeben.

Rechtsordnung der Gesellschaft.

Nachdem so das allgemeine Wesen der Rechtsordnung festgestellt ist, wird es nicht schwer werden, den Inhalt der Rechtsordnung der Gesellschaft, oder wie wir kürzer sagen, den Inhalt des gesellschaftlichen Rechts zu bestimmen.

Alles gesellschaftliche Recht nämlich wird sich zuerst an die beiden großen Kategorien des Begriffs der Gesellschaft anschließen, wie dieselben durch das Maß und die Art des Besitzes entstehen. Die Kategorie des Maßes des Besitzes und seiner Vertheilung erzeugt den

Unterschied der **Klassen** in der Gesellschaft. Das gesellschaftliche Recht wird daher zunächst als ein Klassenrecht erscheinen.

Aus der zweiten Kategorie des Besitzes entsteht dann die Gesellschafts**form**. Und es ergibt sich daher das zweite große Gebiet des gesellschaftlichen Rechts als das **Recht der Gesellschaftsformen oder Ordnungen**.

Nun ist, wie schon gesagt, weder das Maß des Besitzes ohne die Art, noch die Art des Besitzes ohne das Maß in der Wirklichkeit denkbar und vorhanden. Und in Anwendung dieser Sätze ergibt sich, daß auch in der wirklichen Gesellschaft weder Klasse noch Form rein für sich existirten, sondern vielmehr in jedem Zustande auf das Innigste mit einander verschmolzen sind. Es folgt daher, daß auch das Klassenrecht der Gesellschaft nur in derselben Verbindung mit dem Recht der Gesellschaftsordnung vorhanden ist. Die Rechtsordnung der Gesellschaft ist daher ihrem Inhalte nach zuerst eine solche Verbindung von Klassen- und Ordnungsrecht.

Die Bedeutung dieser Sätze wird nun klarer, indem wir einen Schritt weiter gehen.

Es ist darauf hingewiesen, daß die Rechtsordnung den Abschluß in dem Processe bildet, den wir die Gesellschaftsbildung genannt haben. Jede Bildung einer Gesellschaftsordnung strebt dahin, vermöge des Rechts die einmal gegebene Ordnung über die Willkür und den Zufall zu erheben. Zu gleicher Zeit aber bleiben die Elemente, welche dann diese Bildung hervorrufen, thätig. Eine Rechtsordnung daher, welche nichts enthielte als die Bestimmung, daß die einmal gegebene Gesellschaftsordnung in Klasse und Form unverletzlich seyn soll, würde offenbar nur die Aeußerungen umfassen und das, was ihre eigentliche Bestimmung ist, die vollständige Festigkeit der Ordnung nicht erweisen. Es wird daher der Inhalt der Rechtsordnung naturgemäß ein zweifacher seyn müssen. Wenn wir durch die Begriffe von Klasse und Form der Gesellschaft die Gebiete des gesellschaftlichen Rechts bestimmen, so werden wir durch die Aufgabe des letzteren den eigentlichen Inhalt dieses Rechts bestimmt sehen. Und hier nun betreten wir ein Gebiet, das zu den eingreifendsten Betrachtungen führt, und uns eine Reihe ganz neuer Sätze darbietet.

Jeder wirkliche Zustand der Gesellschaft als Verbindung von Klasse und Ordnung enthält zuerst allerdings den äußeren Zustand in seinen Erscheinungen, also die Vertheilung der **drei Funktionen**

nach Klasse und Form und die sich daran anschließende Geselligkeit und Sitte. Die Vertheilung nun ist entstanden durch die Ordnung der beiden Faktoren aller Gesellschaft, den Besitz der wirthschaftlichen und geistigen Güter und die auf den Erwerb dieses Besitzes gerichtete Arbeit. Die Vertheilung von Besitz und Arbeit ist daher die Bedingung für den Zustand der Gesellschaftsordnung, der vermöge der Rechtsordnung zu einem festen und unverletzlichen werden soll. Es ist daher natürlich, das dieß gesellschaftliche Recht, wenn es ein vollständiges seyn soll, zwei äußerlich sehr verschiedene Gebiete enthalten muß. Es muß zuerst die äußere Ordnung der Gesellschaft enthalten; und es muß zweitens die Grundlagen dieser äußeren gesellschaftlichen Ordnung, jene Vertheilung von Besitz und Arbeit umfassen. Oder anders ausgedrückt, es wird der Proceß der Gesellschaftsbildung, indem er beim Rechte anlangt, zuerst eine Rechtsordnung für das gegebene Verhältniß von Klasse und Form in Beziehung auf ihren Antheil an Gericht, Waffen und Cultur bilden, und dann wird derselbe weiter gehen und auch die Vertheilung jener Bedingungen der Gesellschaftsordnung rechtlich bestimmen; das ist, der Willkür und dem Willen der Einzelnen entziehen. Und zwar wird dieß natürlich selbst wieder nicht in einer willkürlichen oder zufälligen Weise geschehen, sondern es ist einleuchtend, daß jeder einzelne bestimmte gesellschaftliche Zustand die ihm eigenthümliche Vertheilung von Besitz und Arbeit aus einem bloß faktischen zu einem rechtlichen Verhältniß zu erheben trachtet, um nicht nur nicht durch die That der Einzelnen, sondern auch nicht durch die Macht der Elemente gestört zu werden.

Da nun aber jede bestimmte Vertheilung der gesellschaftlichen Funktionen oder jede bestimmte Gesellschaftsordnung eine ganz bestimmte Vertheilung von Besitz und Arbeit enthält, so ergibt sich umgekehrt, daß auch jede Vertheilung von Besitz und Arbeit eine bestimmte Gesellschaftsordnung erzeugt. Es läßt sich gar kein Zustand denken, in welchem nicht die gegebene Vertheilung von Besitz und Arbeit zur Grundlage einer gesellschaftlichen Ordnung würde. Daraus folgt aber, daß auch das Recht für Besitz und Arbeit in jedem Zustande und Stadium eben nicht mehr bloß aus der für sich betrachteten Natur von Besitz und Arbeit hervorgehen kann, sondern daß jedes Recht für Besitz und Arbeit von dem Principe der Gesellschaftsbildung mit ergriffen und bestimmt wird; und zwar dem

Obigen zu Folge in der Weise und in dem Grade, daß das eigenthümlich gesellschaftliche Recht erst dann als ein vollständiges angesehen werden kann, wenn es nicht bloß die Vertheilung der Funktionen nach Klassen und Formen, sondern auch die ganze Ordnung von Besitz und Arbeit mit in sich aufgenommen hat.

Nennen wir daher dieß letztere das wirthschaftliche Recht, so ergibt sich der für alles Verständniß jedes Rechtslebens entscheidende Satz, daß dieß wirthschaftliche Recht in seiner vollen, aus der Natur der Wirthschaft allein hervorgehenden Reinheit überhaupt gar nicht existirt, sondern daß jedes positive wirthschaftliche Recht als die Bedingung für das rein gesellschaftliche Recht enthaltend, von der gegebenen Gesellschaftsordnung bestimmt ist.

Oder: daß alle auf die Vertheilung von Besitz und Besitzeserwerb durch Arbeit und Verkehr bezüglichen positiven Rechtsverhältnisse, mögen sie vorkommen, wo und wie sie immer wollen, niemals der abstrakten Idee einer wirthschaftlichen Lebens- und Rechtswelt, sondern nur der einzelnen ganz bestimmten Gesellschaftsordnung angehören, in der sie vorkommen. — Und zwar also natürlich so, daß in jeder bestimmten Gesellschaftsordnung überhaupt nur Ein Rechtssystem des Güterlebens möglich ist, während umgekehrt das faktische Vorkommen mehrerer wirthschaftlicher Rechtssysteme neben einander unbedingt das gleichzeitige Vorhandenseyn mehrerer Gesellschaftsformen voraussetzt.

Es folgt daraus für das Einzelne, daß jeder einzelne, auf das Güterleben bezügliche Rechtssatz niemals seinen Grund und seine Erklärung im wirthschaftlichen Recht, sondern in der Natur derjenigen Gesellschaftsordnung findet, der er angehört. Und zwar so, daß wenn einmal die Rechtsordnung des wirthschaftlichen Lebens bekannt ist, welche jeder Gesellschaftsform gehört, es möglich seyn muß, von einem einzelnen wesentlichen Rechtssatze der wirthschaftlichen Verhältnisse aus auf die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung, und von dieser zurück auf das ganze übrige auch wirthschaftliche Rechtssystem einen sichern Schluß zu machen.

Darnach erhalten zwei gewöhnliche und bekannte Begriffe ihren eigenthümlichen Inhalt.

Die reine oder eigentliche Rechtsphilosophie wird künftig nur den reinen Inhalt des Rechtsbegriffes und den Proceß seiner Entwicklung zum Gewohnheitsrecht, zum geltenden Recht als Gesetz, zum

Rechtsstreite und zur Vollziehung darlegen, ohne irgendwelche positive Bestimmung enthalten zu können.

Die Wissenschaft des positiven Rechts dagegen wird sich von der Kenntniß des positiven Rechts dadurch unterscheiden, daß sie das gegebene wirthschaftliche Recht als das Ergebniß der Einwirkung des gesellschaftlichen Rechts auf die Grundbegriffe des philosophischen Rechts in Wirthschaft und Gut darlegt, und mithin ohne die Wissenschaft der Gesellschaft nicht gefunden werden kann.

Der allgemeine Theil dieser Wissenschaft des positiven Rechts wird demnach die, für die ganze Zukunft der Rechtswissenschaft überhaupt entscheidende Frage zu beantworten haben, welche Grundsätze für das wirthschaftliche Recht durch die einzelnen Gesellschaftsordnungen als Erfüllung des gesellschaftlichen Rechts gefordert werden. Der besondere Theil wird das bestehende positive Recht mit diesen allgemeinen Grundsätzen zusammenhalten.

Auf diese Weise empfängt der Begriff der gesellschaftlichen Rechtsordnung folgenden reichen Inhalt.

Zuerst enthält das gesellschaftliche Recht im engeren Sinn die Rechtsordnung für die Vertheilung der drei großen Funktionen, den Antheil des Einzelnen daran, und die Bestimmung des Antheils an Ehre und Macht, welche demselben daraus erfließen.

Dann enthält dasselbe die Ordnung des wirthschaftlichen Rechts, als eine durch jenes Recht bestimmte, die gesellschaftliche Gestalt des bürgerlichen Rechts, wie wir nach heutigen Vorstellungen sagen würden, oder das wirklich positive Privatrecht.

In diesem positiven Recht würde dann die Gesammtheit aller einzelnen Rechtssätze sich als einfacher Ausfluß der beiden großen Principien ergeben, nach denen die Gesellschaftsordnung das Privatrecht beherrscht; und zwar bestimmen sich diese Principien und ihre wesentliche Anwendung in folgender Weise.

Das Recht der Vertheilung und Ordnung der Arbeit wird gegeben durch die Gesellschaftsklassen, und durch das Klasseninteresse innerhalb der Gesellschaftsformen bestimmt.

Das Recht der Vertheilung und Ordnung des Besitzes dagegen wird im Privatrecht gesetzt durch die Gesellschaftsform und ihre Interessen.

Es leuchtet demnach ein, daß wo die niedere Klasse herrscht, ein anderes Recht für Vertheilung und Ordnung der Arbeit stattfinden

wird, als wo die Mittelklasse und die höhere Klasse herrschen. Es ist schon hier klar, daß bei der Herrschaft der niederen Klasse und ihrer Sonderinteressen die materielle Arbeit Hauptsache und Pflicht, bei der Herrschaft der Mittelklasse die Verbindung der geistigen Bildung mit der wirthschaftlichen Arbeit die Regel, und bei derjenigen der höheren Klasse die Theilung der wirthschaftlichen, materiellen und geistigen Arbeit Grundsatz seyn wird. Es ist ferner ohne Zweifel hier klar, daß die Geschlechtsordnung die Erhaltung fester Unterschiede im Grundbesitze überhaupt, die ständische Ordnung die Verbindung von dem Verkehr entzogenen Grundbesitzen mit der geistigen Funktion, und die gewerbliche Ordnung die freie Erwerbsfähigkeit in Beziehung auf den Besitz aufstellen wird. Es wird daraus für Verkehr, Obligationenrecht und Erbrecht für jede Form ein anderes Rechtssystem des Privatrechts sich ergeben, und zwar wird die Gesellschaftsbildung überhaupt dahin gehen, dieses Rechtssystem bis in seine einzelnen Punkte jenem wirthschaftlichen Rechtsprincip der Gesellschaft anzupassen. Und umgekehrt wird man jetzt erkennen, daß jedes Rechtssystem des Erbrechts, des Verkehrs und der Vertheilung des Besitzes ohne die Beziehung auf seine wahre Quelle, die betreffende Gesellschaftsform, nicht bloß als etwas ganz Zufälliges und Willkürliches, sondern in Wahrheit auch als etwas Unverständliches betrachtet werden muß.

Und endlich folgt aus diesen Sätzen ein entscheidendes Princip, das wir nicht nachdrücklich genug hervorheben können. Wenn nämlich das eigentliche gesellschaftliche Recht und das geltende Privatrecht in dieser innigen, untrennbaren Verbindung das wirkliche Recht bilden, so ergibt sich, daß jede Aenderung des Einen Rechts eine Aenderung des Andern zur Folge oder zur Voraussetzung ewig gehabt hat und ewig haben wird.

So wie sich daher die Ordnung und das Recht der gesellschaftlichen Funktionen ändert, so wird dieser Aenderung unbedingt eine Umgestaltung des Privatrechts folgen; und umgekehrt, wo eine Aenderung des Privatrechts auftritt, da wird eine Aenderung des eigentlich gesellschaftlichen Rechts entweder schon vorhanden seyn, oder doch nachfolgen. Der Proceß der Privatrechtsentwicklung ist daher nothwendig und immer zu gleicher Zeit ein Proceß der gesellschaftlichen Entwicklung. Dieser Proceß nun, insofern die sich ändernde Vertheilung und Ordnung der Arbeit und des Besitzes der Grund wird für

eine Aenderung des eigentlichen gesellschaftlichen Rechts, nennen wir im Allgemeinen das Gewohnheitsrecht. Mit dem bisherigen Begriffe des Gewohnheitsrechts bezeichnen wir zwei Dinge zugleich, und das ist der Grund seiner Unklarheit. Zuerst jenen Proceß selbst, das ist die Aenderung der Vertheilung in Besitz und Arbeit. Dann das Ergebniß, nämlich das vermöge dieser Aenderung der wirthschaftlichen Grundlagen hervorgebrachte neue Recht derselben. Insofern nun der Einfluß dieser Umgestaltung sich in der Gesellschaftsbildung äußert, greift derselbe in Geselligkeit und Sitte hinein, und so entsteht das Recht der Sitte, dessen Inhalt eine neue, aber theils in sich noch nicht fertige, theils äußerlich noch nicht als unantastbar anerkannte Vertheilung des Antheils der Einzelnen, oder der Klassen, oder der Formen an den drei Funktionen ist. Erst wenn die Sitte lange genug gedauert hat, um die völlige Umgestaltung der Gütervertheilung abzuwarten, entsteht aus dem Recht der Sitte das wirkliche, positive, vermöge des Gesammtwillens geltende Recht, das seinen Ausdruck im einzelnen Falle im Genuß, im Allgemeinen in der Gesetzgebung findet. Dieß ist der Weg, den alle Rechtsbildung geht. Und es leuchtet ein, daß dieß nicht bloß für diejenigen Verhältnisse gilt, wo sich im wirthschaftlichen Leben eine neue Ordnung der gesellschaftlichen Welt bilden will, sondern auch da, wo die gegebene Ordnung sich weiter im Einzelnen entwickelt. Dieß sind die Grundformen der Rechtsbildung an sich; es ist die Aufgabe der Rechtswissenschaft, sie weiter zu entwickeln. Es ergibt sich aber daraus ein letzter Satz, dessen eingehende Darlegung wir einer andern Arbeit vorbehalten müssen, der aber die Grundlage der europäischen Rechtsgeschichte ist — daß nämlich jede große Rechtsgesetzgebung der Ausdruck einer neuen Stufe in der Gesellschaftsgeschichte ist, und daß wir mithin in den Rechtsgesetzgebungen Europa's die historischen Grundlagen und Stufen der Geschichte der europäischen Gesellschaft besitzen. Hier eröffnet sich uns daher ein weites und unendlich reiches Gebiet. Doch müssen wir zu unserem besonderen Gegenstande zurückkehren.

Auf diese Weise nun ist die Rechtsordnung der Abschluß der gesellschaftlichen Bildung. Und man wird jetzt die Sätze, mit denen wir diesen Abschnitt schließen, leicht verstehen.

Jede einzelne Gesellschaftsbildung strebt dahin, diejenige Ordnung von Arbeit und Besitz, welche der bestimmten in ihr enthaltenen Stufe

am besten zusagt, so viel als möglich auch im Einzelnen festzustellen. Das Princip der Rechtsentwicklung im wirthschaftlichen Recht ist mithin stets das Streben der gegebenen Gesellschaftsordnung, die ganze wirthschaftliche Ordnung und die ganze geistige Bildung so einzurichten, daß dieselbe die Bedingung für jene bilde. Eine Gesellschaftsordnung ist mithin in dem Grade in sich vollendeter und fertiger, in welchem die einzelnen Sätze des positiven wirthschaftlichen Rechts mit ihren Anforderungen mehr übereinstimmen.

Wo nun aber die gesellschaftlichen Verhältnisse sich ändern, da kann es kommen, daß etwas vermöge des Gesetzes geltend ist, was der neuen, bereits lebendig gewordenen Gestalt der Gesellschaft nicht entspricht. Und dieß ist der Fall, in welchem das Recht zum Unrecht — die „Vernunft Unsinn, die Wohlthat Plage" wird. Es ist der Zustand, der den Widerspruch des Rechts enthält. In diesem Widerspruch kann das Recht nicht bleiben. Dann bildet sich an den Elementen der neuen Gesellschaftsordnung ein neues Recht, das wir dann das Gewohnheitsrecht nennen, und das seine ethische Berechtigung gerade in seiner Beziehung zu jener höheren Ordnung findet. Das Verständniß der Umgestaltung der einzelnen Rechtssätze liegt daher nie in diesen einzelnen Sätzen als solchen, sondern in ihrer Beziehung zu der gesellschaftlichen Bewegung; und wie viel Leben und Tiefe wird damit die Rechtswissenschaft gewinnen, wenn sie dieses ihr wesentlichstes Princip zur Anerkennung bringen wird!

Dieß nun ist die Darlegung des ersten Theiles im Inhalt des Gesellschaftsbegriffes, dessen specielle Entwicklung in der Lehre von den Klassen und Formen der Gesellschaft später gegeben werden wird. Fassen wir dieselbe in ihrem allgemeinsten Satze zusammen, so werden wir sagen: der durch die organische Einheit der geistigen und wirthschaftlichen Güterwelt und Güterordnung an sich gegebene Begriff der Gesellschaft empfängt seine Verwirklichung als Rechtsordnung.

Der Begriff der Gesellschaft enthält aber noch einen zweiten nicht minder wesentlichen Theil.

Zweites Kapitel.

Die Bewegung der Gesellschaft.

Begriff und Wesen.

Wollen wir die tiefere Natur unseres zweiten Theiles verstehen, so werden wir auch hier gezwungen, einen Schritt weiter zu gehen.

Die Bewegung eines Organischen überhaupt ist derjenige Proceß, vermöge dessen ein Organisches durch die Bethätigung seiner Elemente das ihm Aeußere seiner Bestimmung unterwirft. Die Bewegung hat mithin eine Bestimmung zur Voraussetzung, die Bestimmung hat eine Bewegung zur Folge. Beide müssen einander entsprechen, und daher auch einander erzeugen. Jedes von beiden geht unter, wenn das andere nicht erscheint. Um aber die Natur der einzelnen Art der Bewegung zu finden, müssen wir demnach die Natur der Bestimmung erkennen.

Die Bestimmung des persönlichen Lebens ist ihrer Natur nach eine unendliche. Die Ordnung der Gesellschaft ist eine bestimmte und mithin begrenzte. Es ist daher durch die Natur der persönlichen Bestimmung gegeben, daß in der Gesellschaftsordnung, das ist also in der Vertheilung der wirthschaftlichen und geistigen Güter und der auf ihr beruhenden Ordnung der drei Gesammtfunktionen, ein beständiges Streben stattfinde, eine neue Vertheilung und Ordnung zu erzeugen, welche in stets höherem Grade jene Bestimmung der Menschheit verwirkliche.

Dieß nun geschieht dadurch, daß die wirthschaftlichen und die geistigen Güter die Fähigkeit besitzen, sich gegenseitig zu erzeugen. Und zwar, wie wir gesehen haben, nach dem Gesetze, daß das Steigen der einen Art zugleich eine Vermehrung der andern Art zur Folge hat.

Nun ist die Bestimmung jedes Individuums die, die möglichst große Summe von geistigen und wirthschaftlichen Gütern für sich, als die Erfüllung seines individuellen wirklichen Lebens zu erwerben. Die Erfüllung dieser Bestimmung durch das Individuum ist mithin, da die erworbenen Güter wieder die gestalteten Elemente der Gesellschaft sind, die absolute und allgemeinste Grundlage der Bewegung der Gesellschaft überhaupt.

Allein damit ist nur das noch gestaltlose Princip für die Bewegung gegeben, der Inhalt derselben entsteht durch einen andern Satz.

Die Erzeugung oder der Erwerb jener beiden Arten von Güter nämlich folgt, vermöge der Natur beider Güter, verschiedenen Gesetzen. Jeder Erwerb ergibt mithin stets und nothwendig ein Verhältniß, in welchem entweder die Summe der geistigen Güter zu groß, oder zu klein für die wirthschaftlichen wird, oder umgekehrt. Dieß ist der regelmäßige Lebensproceß jedes individuellen Lebens. Und an diesen Proceß schließt sich daher stets ein zweiter, der dann eine andere Natur annimmt. Sowie die Verschiedenheit entsteht, entsteht auch ein Versuch der Ausgleichung. Der Gebildete strebt nach einem, seiner Bildung entsprechenden wirthschaftlichen Zustande; der Reiche sucht sich und den Seinigen die entsprechende Bildung zu geben. Sie erkennen beide, daß erst in dem gegenseitig richtigen Maß beider Güter die wahre Erfüllung des Lebens gegeben ist.

Nun sind die Einzelnen nicht allein, sondern sie sind in Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft wird durch die Gleichartigkeit des Maßes und der Art der Güter zu einer Gesellschaftsordnung. Jener Proceß daher, durch welchen alle Einzelnen das Maß ihrer Güter zu vermehren trachten, ist nicht bloß ein allgemeiner, sondern er schließt sich natürlich an die Art und Maß an. Und da diese die Gesellschaftsklassen und Formen bestimmen, so vertheilt sich jener Proceß in der Wirklichkeit stets nach den Klassen und Formen der Gesellschaft. Oder, es ist der Entwicklungsproceß der Einzelnen stets ein gesellschaftliches Element der Bewegung.

Denkt man sich nun, daß die in den Klassen und Formen der Gesellschaft gegebene Gleichartigkeit des Besitzes auch eine Gleichartigkeit des Erwerbes und mithin eine gleichartige Differenz zwischen der wirthschaftlichen und geistigen Gütermasse enthält, so wird auch jener Proceß der Ausgleichung ein je nach Klasse und Form gleichartiger werden. Oder, bestimmter ausgedrückt, es wird die Vermehrung der wirthschaftlichen Güter in ihrer Masse eine gleiche der geistigen Güter innerhalb der bestimmten Klasse erzeugen; das ist also, es wird dadurch die bisher niedere Klasse stets streben, eine höhere zu werden. Und andererseits wird der Uebergang von Einer Form der Güter zu einer andern gleichfalls stets ein allgemeiner seyn; oder es wird die Geschlechterordnung versuchen, auch in der ständischen und endlich sogar in der gewerblichen Gesellschaftsordnung zur Herrschaft zu gelangen; dasselbe wird für die ständische Ordnung und endlich für die gewerbliche in Beziehung auf die beiden

andern der Fall seyn. Dies alles wird stets zu gleicher Zeit in allen Klassen und Formen der Gesellschaftsordnung geschehen; es wird das ganze Gebiet der Gesellschaftsordnung dieses Bild eines beständigen Processes darbieten, der mit der Vermehrung der Einen Art der Güter beginnt, und sich als Ausgleichung mit der Andern durch die entsprechende Vermehrung der letztern vollzieht. Und dieser Proceß nun, insofern er auf Grundlage der Gleichartigkeit in Klasse und Form eben nach Klassen und Formen der Gesellschaftsordnung geschieht, ist die Bewegung der Gesellschaft.

Alle Bewegung der Gesellschaft hat daher die Entwicklung des Individuums zu ihrer absoluten Voraussetzung. Es entsteht aber aus dieser keine Bewegung der Gesellschaft, so lange diese Entwicklung nicht eine gleichartige für die Klasse oder Form wird, in der das Individuum steht. Geschieht dieß aber, so ist es endlich klar, daß diese Bewegung der Gesellschaft zugleich die Erfüllung der Bestimmung aller Einzelnen ist, denn sie gibt dem Leben des Einzelnen seinen concreten Inhalt, und vereint die Macht des Gleichartigen mit dem Drange des Individuums.

Zu gleicher Zeit hat aber eben dadurch auch der Einzelne, indem er vermöge der Gesellschaft zur Bedingung für den Lebenszweck des Andern wird, eine Gewalt über dieselben. Der Gegensatz des Einzelnen zum Andern ist daher nicht aufgehoben durch den Begriff der gesellschaftlichen Bewegung. Es ergibt sich vielmehr, daß gerade durch das Individuum und seine Selbständigkeit in der Bewegung die letztere sich sofort in zwei große Richtungen theilt, die ohne Rücksicht auf die einzelnen Klassen und Formen in allen Verhältnissen der Gesellschaft Platz greifen, und daher dem Begriffe der Gesellschaft überhaupt angehören. Die eine dieser Richtungen ist diejenige, in welcher die Einheit der Individuen die gesellschaftliche Bewegung zur Erfüllung der allgemeinen Bestimmung macht, die andere ist diejenige, in welcher das Individuum sich zur Hauptsache erhebt. Wir müssen beide für sich betrachten, denn die erste enthält den allgemeinen Fortschritt der Menschheit in der Gesellschaft, die zweite den Gegensatz in derselben durch das Sonderinteresse. Und erst indem wir diese darlegen, wird der Begriff der Gesellschaft seine vollständige Erfüllung erhalten.

Auch hier werden wir gezwungen seyn, manchen bekannten, aber unklaren Vorstellungen einen neuen Inhalt zu geben.

Erster Abschnitt.

Die harmonische Entwicklung der Gesellschaft.

Allgemeine Natur derselben.

Das Wesen der harmonischen Entwicklung der Gesellschaft ist so einfach und doch zugleich so großartig, daß der unendliche Umfang und die unendlich vielfältige Anwendung und Aeußerung derselben es erklären, wie jene Einfachheit in der Vereinzelung der Auffassung fast bei den Meisten untergegangen ist. Wir sind daher genöthigt, den Standpunkt festzustellen, der das Folgende von andern Versuchen jenes Wesen zum Ausdruck zu bringen, unterscheidet.

Seit der Platonischen Republik gehen nämlich alle Vorstellungen von der Harmonie der Gesellschaft dahin, irgend einen bestimmten gesellschaftlichen Zustand, als den an und für sich vollendeten zu denken. Sie kommen dadurch zu dem Satze, daß eben dieser Zustand ausschließlich erst die Harmonie der Gesellschaft enthalte, und daß alle Entwicklung der Gesellschaft nichtig sey, so lange dieser Zustand nicht erreicht sey.

Gerade dieser Grundgedanke ist der Grundirrthum. Es gibt für menschliche Erkenntniß keinen absolut richtigen, und damit letzten Zustand der gesellschaftlichen Harmonie. Der Mensch kann nicht das letzte und absolut Gute denken, weil er selbst nicht absolut gut ist; er soll es nicht, damit er im Werden des Bessern nicht die Liebe zum Guten, das auch in dem minder Vollkommenen liegt, verliere. Es ist nicht der Mühe lohnend, ernsthaft zu untersuchen, ob irgend ein als Theorie aufgestellter positiver Zustand der Gesellschaft der beste und letzte sey.

Das wahre Wesen aller Harmonie der Gesellschaft liegt vielmehr darin, daß nicht der Zustand, sondern daß die Bewegung der Gesellschaft eine harmonische sey. Die Harmonie der Gesellschaft ist daher die Harmonie der Kräfte, welche die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen. Das ist das absolute Princip für dieses Gebiet der Erkenntniß. Und die Wahrheit desselben ergibt sich aus den zwei großen Anwendungen dieses Princips.

Es folgt nämlich erstlich daraus, daß diese Harmonie in keinem Punkte jemals erschöpft seyn wird. Der Fortschritt der Gesellschaft ist unbegrenzt, wie die Aufgabe der Persönlichkeit, deren Einheit

und Ordnung sie enthält. Es folgt aber auch, und das ist wesentlicher, zweitens, daß eben darum kein Zustand, keine Stufe der Gesellschaftsbildung der Harmonie deßhalb entbehrt, weil sie eine niedere ist. Die Harmonie besteht nicht in der Masse der Güter, sondern in dem Princip ihrer Bewegung; und es kann daher eine große Harmonie bei wirthschaftlicher und geistiger Armuth, und eine geringe bei dem größten wirthschaftlichen und geistigen Reichthum da seyn. Der Inhalt des Begriffes der gesellschaftlichen Harmonie besteht daher nicht in einer bestimmten Vertheilung der Güter, sondern in der höheren Ordnung, nach welcher die Bewegung in dieser Vertheilung stattfindet. Und diese höhere Ordnung nun hat drei Grundverhältnisse, die, wie sich sogleich ergeben wird, ohne alle Rücksicht auf Maß und Art der Güter in allen Formen und Klassen der Gesellschaft Platz finden.

Diese sind die gesellschaftliche Freiheit, die gesellschaftliche Arbeit, und die Anwendung des Begriffes der thätigen Liebe auf die Bewegung in der Gesellschaft, die am Ende stets die Verwirklichung der harmonischen Bewegung bietet.

Das Wesen der gesellschaftlichen Freiheit.

Es ist nicht der Ort, mit den einzelnen Unklarheiten zu kämpfen, welche über dem Begriff der Freiheit bestehen. Wir haben nur das zu bemerken, daß ein wesentlicher Grund aller dieser Unklarheiten darin liegt, daß man mit dem allgemeinen Namen der Freiheit die bestimmten Gebiete derselben hat erschöpfen wollen.

Die Freiheit im Allgemeinen ist die Fähigkeit des geistigen Lebens, sich an dem Natürlichen seinem Inhalte nach zu bethätigen, und dadurch das letztere dem ersten zu unterwerfen.

Es gibt daher so viele Formen und Gebiete der Freiheit, als es Formen und Gebiete des persönlichen Lebens gibt. Jede wirkliche Freiheit ist eine besondere und begrenzte, und bestimmt sich nach ihrer Grundlage. Die gesellschaftliche Freiheit ist demnach die Möglichkeit für die Einzelnen, aus der niederen gesellschaftlichen Stufe, auf der sie stehen, durch ihre Arbeit zu einer höheren emporsteigen zu können.

Es gilt daher von der Freiheit, was wir von der Harmonie der Gesellschaft gesagt haben. Es gibt keinen Zustand der absoluten

Freiheit, weil das Aeußere und die Begrenzung doch immer vorhanden sind; es gibt aber auch keinen Zustand der absoluten Freiheitslosigkeit, weil sich jene Möglichkeit nie ganz unterdrücken läßt. Die Freiheit in ihrer Wirklichkeit, oder die Bethätigung jener Bestimmung ist aber eben deßhalb kein Zustand, sondern sie ist ein Proceß; und dieser Proceß empfängt nun durch die Vertheilung des Objekts jene Bethätigung des Besitzes, seinen bestimmten Inhalt, so daß man drei Grundformen der Freiheit anerkennen muß — die Freiheit der Besitzlosigkeit oder des Naturzustandes, die Freiheit der Gütergleichheit, und die Freiheit der Verschiedenheit der Güter. Und zwar stehen diese drei Formen in dem Verhältniß zu einander, daß die erste nothwendig die zweite, die zweite die dritte erzeugt, und erst in der Verschiedenheit der Stellungen und Güter die organische Freiheit lebendig ist.

Es scheint nicht überflüssig, dieß im Besondern hervorzuheben, da sich die verkehrtesten Vorstellungen über das Verhältniß der beiden ersten Stufen zur wahren Idee der Freiheit seit dem vorigen Jahrhundert Raum verschafft haben. Betrachten wir daher den Proceß selbst, den wir als die Freiheit innerhalb jener Stufen bezeichnen.

Die Freiheit des Naturzustandes ist die völlige Freiheit für jeden Einzelnen, nicht aber wie die unklaren Vorstellungen heißen, zu thun was man will, denn das kann man immer, und ein Verbrechen ist darum nicht weniger ein Verbrechen, weil es im Naturzustande geschieht, sondern vielmehr die Freiheit für jeden Einzelnen, sich einen Besitz ganz nach Wunsch und Individualität zu erwerben. Wenn man alles Eingehen auf die Freiheit des Naturzustandes und die geheimen oder lauten Wünsche nach Herstellung desselben genauer betrachtet, so enthalten sie in der That nichts anderes, als diesen Wunsch nach völliger Ungebundenheit im Erwerb des Besitzes, bei der man freilich sich nicht zugleich sagen will, daß der Erwerb des Besitzes nothwendig zur Verschiedenheit, die Verschiedenheit nothwendig zur Formen- und Klassenbildung, und diese gerade zu dem obigen organischen Begriffe der Freiheit hinführt. Es ergibt sich daher, daß die Bethätigung der Freiheit des Naturzustandes durch den Erwerb eines Besitzes nicht etwa die Erhaltung jenes Naturzustandes und seiner Freiheit, sondern vielmehr gerade im Gegentheil die Entstehung der zweiten Gestalt

der Besitzordnung, die gleiche Besitzvertheilung bei der Ansäßigkeit, zur unabweisbaren Folge hat. Und in der That sehen wir einerseits historisch die Naturzustände mit ihrer Besitzlosigkeit eben zur Ansäßigkeit und Gleichheit des Besitzes übergehen, und in der Geschichte der Doctrin langt andererseits jede Vorstellung von dem freien Naturzustande eben so unbedingt bei dem Principe der Gleichheit der Güter an. So ist schon hier die Freiheit der Quell der Bewegung.

Die Freiheit der Gleichheit ist nun offenbar die Freiheit des Einzelnen, mit seinem Besitze zu machen, was er will. Denn darf er das nicht, so ist damit ganz unzweifelhaft die Entwicklung und die gesellschaftliche Arbeit aufgehoben, und somit zwar die Gleichheit auf Grundlage des gleichen Besitzes gerettet, aber es ist die Freiheit der Gleichheit zum Opfer gebracht. Die Ordnung der Gesellschaft hat in einem solchen Zustand die Bewegung und den Fortschritt besiegt und sie aufgehoben; und der Ausdruck dafür ist, daß um der Gleichheit willen jedem Einzelnen die Freiheit in seinem eigensten Besitze genommen wird: das ist, es ist zwar keine Gewalt, aber auch kein ungleich vertheilendes Erbrecht und mithin keine Familie, also keine Verschiedenheit der Ständezahl und kein Verkehr und Erwerb möglich, und solche Zustände sind dagewesen, wie bei den Spartanern. Wer aber das eine Freiheit nennen mag, in welchem kein Einzelner mit eigenem Willen über das Eigenste bestimmen darf, sondern sich was er gebraucht, und was er arbeiten soll, zumessen und von dem Willen der Gemeinschaft bestimmen lassen muß, der hat niemals über den Unterschied zwischen Freiheit und Ordnung nachgedacht. Eben deßhalb ist ein solcher Zustand, auch historisch, ein absolut fortschrittsloser; und diesen durch die Vernichtung des Privateigenthums und der individuellen freien Bestimmung über das Selbsterworbene erzeugten und ewig auf demselben Punkte gehaltenen Zustand einen Zustand der Freiheit zu nennen, das ist für denkende Menschen doch nicht denkbar. Die Freiheit der Gleichheit ist daher in der That nichts anderes, als das gleiche Recht aller Freien, mit ihrem Besitz und ihren Kräften in Verkehr zu treten; der Verkehr aber erzeugt nothwendig die Ungleichheit, mit ihr wieder den eigentlichen Begriff der Freiheit. Freiheit, mit absoluter Gleichheit verbunden, ist daher in Wahrheit und ganz unläugbar Unfreiheit; Freiheit und Gleichheit zusammen bilden einen absoluten Widerspruch. Die Gleichheit hat für die

Freiheit durchaus nur einen Sinn, insofern sie das allen gleiche Recht ist, in die Ungleichheit überzugehen, und jeder Verständige wird als den Wahlspruch alles gemeinschaftlichen Lebens nicht mehr Freiheit und Gleichheit, sondern den Satz zum Wahlspruch erheben, daß die höchste Gestalt der Gemeinschaft allein in Freiheit und Ungleichheit ausgedrückt ist; die Freiheit als das ewige Princip der Entwicklung, die Ungleichheit als die ewige Grundlage derselben.

So ist im streng gesellschaftlichen Sinn und in Folge des früher Dargelegten, die Freiheit in der Gleichheit ihrerseits nichts als das organische Gesetz der Entwicklung zur Ungleichheit, und mit ihr zur gesellschaftlichen Entwicklung. Das Mittel für dieses aber, oder die Verwirklichung der gesellschaftlichen Freiheit ist die gesellschaftliche Arbeit.

Der Begriff und Inhalt der gesellschaftlichen Arbeit.

Der Begriff der gesellschaftlichen Arbeit entsteht, indem man den allgemeinen Begriff der Arbeit auf jenes eben dargelegte Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung anwendet.

Die gesellschaftliche Arbeit ist nämlich diejenige Arbeit, welche zu ihrem Zwecke die Herstellung der Harmonie zwischen den beiden Faktoren der Gesellschaftsbildung, der Vertheilung der wirthschaftlichen und derjenigen der geistigen Güter für den Einzelnen hat; oder im einzelnen Falle gedacht, welche bei den einzelnen Menschen aus den wirthschaftlichen Gütern geistige Fähigkeiten und damit das sittliche Anrecht auf Theilnahme an den höhern Stellungen, oder welche aus den geistigen Gütern den Erwerb der wirthschaftlichen, und damit die materielle Grundlage der letztern erzeugen will. Die Arbeit überhaupt ist daher die Verwirklichung der Freiheit; die gesellschaftliche Arbeit ist diejenige der gesellschaftlichen Freiheit.

Es gehört demnach zu der gesellschaftlichen Arbeit nicht die rein geistige der Wissenschaft und der Kunst, welche nur das geistige Leben an sich finden will, und nur in der Herstellung des Bildes der Wahrheit oder der Schönheit Ziel und Genuß findet; selbst dann nicht, wenn diese rein geistige Arbeit zugleich als wirthschaftliche Erwerbsquelle benutzt wird. Denn im letzten Falle endet die wirthschaftliche Bedeutung dieser rein geistigen Arbeit in dem

wirthschaftlichen Leben des Individuums, und die Folgen derselben stehen nur indirekt mit der gesellschaftlichen Bewegung in Verbindung. Die durch die rein geistige Arbeit erworbenen Güter werden gesellschaftliche Faktoren; sie selbst ist, an und für, kein solcher.

Eben so wenig gehört zur gesellschaftlichen Arbeit die rein wirthschaftliche, die Richtung der Kräfte auf den ausschließlichen Erwerb der materiellen Güter. So wenig wie der Reichthum an und für sich eine gesellschaftliche Potenz ist, so wenig ist es die Arbeit, die ihn erwirbt.

Daher denn kommt die Erscheinung, die wir später in größeren positiven Verhältnissen wiederfinden werden, daß die Vertheilung und die Summe der rein geistigen und die der rein wirthschaftlichen Güter für sich gedacht noch nicht die Ordnung und Entwicklung der Gesellschaft bedingen. Es ist möglich, daß höchste Kunst und Wissenschaft, im Besitze eines Menschen, denselben dennoch in einer niedern gesellschaftlichen Stellung lassen; eben so auch der höchste Reichthum. Sondern das, wodurch sie zu Faktoren der Bewegung und der Gesellschaft werden, ist ihre Verbindung; und das, was sie mit einem bestimmten Zweck verbindet, ist eben die gesellschaftliche Arbeit.

Denken wir uns nun diese Arbeit von der wirthschaftlichen Welt, oder von dem Besitze aus zu den geistigen Gütern übergehend, so ist die gesellschaftliche Arbeit dieser Seite demnach diejenige, welche dem Menschen die geistigen Fähigkeiten für die großen Zwecke der Gemeinschaft, und mit ihnen zugleich eine gesellschaftliche Stellung geben soll. Die Gegenstände dieser Arbeit sind die Uebungen des Geistes und des Körpers, welche dem Einzelnen die geistige Thätigkeit möglich machen; das Studium im Geistigen, die Uebung im Körperlichen. Und da nun diese Seite der Arbeit keinen wirthschaftlichen Ertrag gibt oder geben soll, so setzt dieselbe einen bereits vorhandenen Besitz voraus, durch welchen es möglich wird, ohne Erwerb diese erwerblose Arbeit zu betreiben. Die geistige Arbeit ist daher ihrer Natur nach die gesellschaftliche Arbeit der höheren und herrschenden Klasse. Es ist die Aufgabe dieser Arbeit, das Verhältniß zwischen dem vorhandenen wirthschaftlichen Besitze und dem ihm entsprechenden geistigen Gute aufrecht zu halten, und durch die Entwicklung des erstern, die sich bei jedem großen Besitze nach wirthschaftlichen Gesetzen von selbst ergibt, die Entwicklung der zweiten anzueignen und nothwendig zu machen.

Die gesellschaftliche Arbeit dagegen, die nicht vom Besitze ausgeht, sondern von dem geistigen Gute, oder von dem Streben nach demselben, ist eine ganz andere. Sie hat den wirklichen wirthschaftlichen Besitz noch nicht zur Voraussetzung, und dennoch das geistige Gut und die ihnen beiden entsprechende gesellschaftliche Stellung zum Zwecke. Sie muß daher auf jedem Punkte den Erwerb der geistigen Bildung mit dem Erwerbe des wirthschaftlichen Gutes verbinden; sie muß eine Verschmelzung der wirthschaftlichen und geistigen Arbeit seyn. Es ist dieses Princip der Verschmelzung beider Elemente schon an und für sich ein wesentliches. Denn sie ist es, welche die wirthschaftliche Arbeit adelt und erhebt, und zwar darf man bei einer so tief greifenden Sache nicht bei diesem allgemeinen Ausdruck stehen bleiben, obwohl derselbe den Meisten wohl um so mehr genügen würde, je Wenigere ihn bezweifeln werden. Denn jene Erhebung der wirthschaftlichen Arbeit durch die Verbindung mit der geistigen, die zu ihrem Zwecke die gesellschaftliche Erhebung der weniger Besitzenden hat, besteht darin, daß sie der begrenzten, oft mechanischen, oft scheinbar geisttödtenden, oft sehr harten, immer aber nur sehr langsam ihrem Zwecke entgegengehenden Arbeit der materiellen Welt die Idee und das Leben der unendlichen, freien und geistigen persönlichen Bestimmung wiedergibt. Das thut sie immer und unbedingt, aber das thut auch nur sie. Jedes Streben nach Besitz, das dieses geistigen Inhalts entbehrt, ist ein niederes; es gehört dem vorwiegend äußerlichen Organismus des wirthschaftlichen Güterlebens an, und unterwirft daher den Menschen, der sich ihm ganz hingibt, auch ganz den äußerlichen Gewalten und Interessen, die im Güterleben gelten. Und es ist daher nicht etwa ein Freiwilliges und Willkürliches, wenn es den Besseren unmöglich fällt, denjenigen ihre volle Achtung zu zollen, welche den Erwerb bloß um des Erwerbes willen suchen, gleichviel ob dieselben reich oder arm sind, während sie andererseits denjenigen diese Achtung, auch wenn sie arm und schwach sind, naturgemäß nicht versagen können, welche mit ihrer rein wirthschaftlichen Thätigkeit zugleich ein geistiges Ziel verbinden. Und eben so wenig ist es in die Willkür des Betreffenden selbst gelegt, sich selber so recht hoch zu achten im ersten, und sich selber zu gering zu achten im zweiten Fall; das Gefühl der persönlichen Würde folgt, nach eigenen und durch keinen äußerlichen Schein zu ändernden Gesetzen, dem Maße des

geistigen Inhalts und des gesellschaftlichen Zweckes, das die rein wirthschaftliche Arbeit in allen Größen des Besitzes enthält. Denn in der That sind es organische Erscheinungen, mit denen wir hier zu thun haben, und die ihre Macht ganz gleichgültig gegen unsern Willen, in unserem eigenen Bewußtseyn lebendig äußern. So ist in der Verbindung des geistigen Zweckes mit dem wirthschaftlichen Streben die höhere Bedeutung der Arbeit gegeben, deren Anerkennung in dem besteht, was wir die Achtung vor der Arbeit nennen. Eine Achtung vor der Arbeit hat nur in dem gesellschaftlichen Sinne Bedeutung; es gibt keine Achtung vor rein wirthschaftlicher Arbeit. Die beiden Momente aber, in welchen das gesellschaftliche Element der wirthschaftlichen Arbeit zur Erscheinung kommt, und die deßhalb als festes Centrum derselben angesehen werden müssen, sind gegeben in dem Begriffe der Intelligenz und der wirthschaftlichen Tugenden.

Das, was wir die Intelligenz nennen, ist in der That nichts anderes, als die Fähigkeit, die Beziehung aller Erscheinungen im Gebiete der menschlichen Thätigkeit auf die Entwicklung der geistigen Güter überhaupt und auf die gesellschaftliche Erhebung der niederen Klasse insbesondere zu erkennen, und darnach die eigene Thätigkeit so einzurichten, daß sie diesem Zwecke entspricht. Die gesellschaftliche Arbeit ist daher ohne Intelligenz gar nicht denkbar; oder näher betrachtet, sie ist eben die Arbeit der Intelligenz selber. Denn es ist gar keine gesellschaftliche Entwicklung der niedern Klasse durch ihre wirthschaftliche Arbeit möglich, ohne ein Verständniß der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung, von welcher ja eben ausgegangen werden soll. Jede Verbindung der gesellschaftlichen Zwecke mit der wirthschaftlichen Arbeit setzt daher dieß Verständniß voraus und erzeugt es andrerseits; und die Verbindung dieses Verständnisses mit der wirklichen Arbeit und dem wirthschaftlichen Plan ist eben die Intelligenz. Es ist daher auch da Intelligenz vorhanden, wo die niedere Klasse wirklich durch ihre Arbeit zu einer höhern Entwicklung in gesellschaftlicher Beziehung zu gelangen denkt; wo dagegen die Gesellschaftsordnung sich der Entwicklung abschließt, da wird auch bei den größten Kapitalien und der größten Arbeitsamkeit und Uebung die Arbeit niemals eine intelligente werden können, weil sie eben keine gesellschaftliche seyn kann. Die Intelligenz ist daher ein wesentliches Kennzeichen der zur Entwicklung bestimmten Völker; unter der

„Intelligenz" eines Volkes versteht man deßhalb die Gesammtzahl derer, welche eben durch die Verbindung der geistigen und wirthschaftlichen Arbeit sich zu einer höheren gesellschaftlichen Stellung emporheben wollen, dasselbe Ziel auf oft sehr verschiedenen Wegen verfolgend, und eben deßhalb auch unter allen Klassen vertheilt, in allen Zuständen vorhanden. Die Intelligenz ist somit die bewegende Seite in der gesellschaftlichen Arbeit.

Aber auch hier genügt die bloße Bewegung, der bloße Erwerb nicht. Es muß das Erworbene auch zusammengehalten, aus dem Erwerbe ein Besitz gebildet, und dieser Besitz gleich von Anfang an als Grundlage und absolute Bedingung der Förderung der gesellschaftlichen Stellung erkannt werden. Das nun kann nur geschehen, indem das Bewußtseyn von dieser gesellschaftlichen Bedeutung das Erworbene nunmehr auch für die Erhaltung desselben wirksam wird, damit wird dann auch die Erhaltung des Besitzes aus einer wirthschaftlichen Aufgabe zu einer sittlichen Pflicht, einer Bedingung für die Entwicklung des geistigen Lebens. Und auf diese Weise nun entsteht das, was wir die wirthschaftlichen Tugenden nennen, die Ordnung, die Sparsamkeit und die Planmäßigkeit. Ohne diese Tugenden ist die Intelligenz in der gesellschaftlichen Arbeit zwar mächtig im Erwerben, aber das Erworbene gibt, weil es nur einen vorübergehenden Besitz bildet, keine dauernde Grundlage der Gesellschaftsbildung ab; erst durch die Verbindung der Intelligenz mit jenen wirthschaftlichen Tugenden vermag die Arbeit ihre hohe Aufgabe, die Entwicklung der Gesellschaftsordnung zu erfüllen. Diese Verbindung selbst aber kann eine vielfache seyn, und eben darauf beruht wesentlich der große Unterschied, der auch bei wirklich vorhandener gesellschaftlicher Arbeit in dem Fortschritte der Gesellschaft stattfindet. In den Fällen nämlich, wo bei großem Erwerbe durch die Intelligenz nur geringe wirthschaftliche Tugenden vorhanden sind, da wird sich zwar, und natürlich eben von Seiten der Intelligenz, eine beständige Neigung zum Fortschritte in der Gesellschaft zeigen, die aber nie zur wirklichen Vollziehung kommt, während bei geringem Erwerbe, aber großer Wirthschaftlichkeit eine zwar sehr langsame, aber sichere Entwicklung der Gesellschaft stattfindet. Es wird wohl einleuchten, daß gerade das letztere die Grundlage der Entwicklung und Macht der gewerblichen Arbeit in den germanischen Städten gewesen ist, während der Grund, weßhalb im Orient aus der gewerblichen Arbeit sich keine rein

gesellschaftliche Ordnung bilden will, nicht in dem Mangel des Erwerbes, sondern in dem der Wirthschaftlichkeit — freilich neben andern Momenten — liegt. Wo dagegen großer Erwerb neben großer Wirthschaftlichkeit vorkommt, da wird der Andrang der neuen gesellschaftlichen Elemente ein unwiderstehlicher, sobald sich der gewonnene Besitz in einem festen gesellschaftlichen Körper eine sichere und begrenzte Grundlage gibt, und in der Weise, wie früher gesagt worden, die geistige lebendige Arbeit und die bestimmte Individualität in sich aufnimmt. Das war die Macht, mit welcher die neuere Zeit die Reste des Mittelalters bewältigt hat; der Sieg der neueren Zeit über die alte bleibt zuletzt immer mit all ihren mannichfachen, glänzenden und trüben Erscheinungen vor allen Dingen die Bethätigung des obigen Gesetzes. Wo aber verschiedene Völker auf einander treffen, da wird ewig dasjenige Volk über alle anderen siegen, welches die größten wirthschaftlichen Tugenden mit der besten gewerblichen Arbeit verbindet, ein Satz, der nicht nur den Sieg der angelsächsischen Stämme im Westen der Welt erklärt und sichert, sondern der zugleich die einzige wahre und faßbare Grundlage der Zukunft deutscher Nation im Osten seyn wird!

Dieß nun ist das Wesen und der Inhalt der gesellschaftlichen Arbeit. Denken wir uns nun, daß dieselbe nicht mehr von einem Einzelnen ausgeht, sondern daß sie mit den Gütern, die sie betrifft, selbst auch Art und Maß im Ganzen der Gemeinschaft gleichartig annimmt, so empfängt die gesellschaftliche Arbeit zugleich ihre Gestalt. Das ist, sie wird zur gesellschaftlichen Arbeit, zur Intelligenz und zur wirthschaftlichen Tugend der Klassen und der Formen in der Gesellschaft. Und diese Gestalt der gesellschaftlichen Arbeit ist es nun, durch welche die Bewegung der Gesellschaft selbst ihre Gestalt erhält. Diese Gestalt, die Ordnung des Fortschrittes können wir jetzt mit Bestimmtheit ausdrücken.

Die gesellschaftliche Arbeit der Klassen geht nämlich dahin, der niederen Klasse dieselbe Summe von Gütern zu verschaffen, durch welche bisher die höhere Klasse eben das sittliche Recht gehabt hat, die höhere zu seyn. Sie gewinnt daher dem gesellschaftlichen Begriffe nach nicht bloß ein größeres Maß des Besitzes, sondern sie gewinnt zugleich damit das sittliche Anrecht auf die höhere gesellschaftliche Stellung.

Die gesellschaftliche Arbeit der Gesellschaftsform geht dahin, der einen Form die Art der Güter der andern Form und damit auch die ihr eigenthümliche Ordnung des Lebens zu verschaffen. Sie gewinnt damit alles Gute, was die andere gesellschaftliche Form besitzt, und erweitert sich auf der ihr eigenthümlichen Grundlage zu einem Gesammtbilde der Gesellschaft.

Man kann daher sagen, daß die gesellschaftliche Arbeit in Beziehung auf das Maß des Besitzes die Erhebung der niederen Klasse, in Beziehung auf die Art des Besitzes die Aufhebung der Scheidewand zwischen den einzelnen Formen der Gesellschaft zum Inhalte hat. Und eben in diesem Sinne ist die gesellschaftliche Arbeit das eigentliche Leben der Gesellschaft; indem sie die Grundlage des Fortschrittes für jedes einzelne Gebiet der Gesellschaft ist, wird sie zum Fortschritt des Ganzen.

Die gesellschaftliche Arbeit ist in diesem Sinne die Verwirklichung des Begriffs der gesellschaftlichen Freiheit. Eine Freiheit, die nicht Arbeit ist, ist ein leeres Wort. Aber eben so klar ist es, daß gerade durch diese Identität von Freiheit und Arbeit die Freiheit selbst stets ein ganz bestimmter Proceß ist. Jede Anwendung des Begriffs der Freiheit hat eine bestimmte und in jedem einzelnen Falle nachweisbare Aufgabe. Die Beschränkung der Freiheit besteht eben in nichts anderem, als in der Hinweisung derselben auf diejenige bestimmte gesellschaftliche Arbeit, durch welche sie eben, und zwar allein, verwirklicht werden soll. Eine Freiheit, die nicht die ihr entsprechende Arbeit zur Grundlage und Erfüllung hat, ist nichtig; eine Arbeit, die nicht eine bestimmte Aufgabe in der Entwicklung der gesellschaftlichen Freiheit läßt, ist entweder eine rein materielle, oder sie geht unter.

Durch diese Verbindung von Arbeit und Freiheit ergibt sich denn nun auch endlich die Bedeutung, welche die erstere für die Gestalt der Gesellschaft hat. Diese Bedeutung nun haben wir wiederum nach den drei Stadien der Gesellschaftsbildung aufzufassen, von denen wir eben geredet.

Jede gesellschaftliche Arbeit findet zunächst ihren Ausdruck in der Geselligkeit; denn diese schließt sich theils an das wirklich Erarbeitete an, theils bezieht sie sich auf die Aufgaben der Arbeit und auf die Kräfte, mit welchen sie gelöst werden soll. Die Geselligkeit ist daher nicht bloß eine verschiedene je nach Klasse und Form der Gesellschaft, sondern in den einzelnen Klassen und Formen erhält sie

ihren Inhalt durch den Inhalt der gesellschaftlichen Aufgabe. Man wird das am besten so ausdrücken, daß man sagt, die Geselligkeit erhält ihren Reiz und ihren Genuß stets erst durch die in ihr gegebene Beziehung auf die gesellschaftliche Ordnung und ihren geistigen Inhalt. In diesem Sinne ist die Geselligkeit reich an wichtigen Erscheinungen und der eindringendsten Beobachtung werth. Sie erscheint eben durch jene Beziehung als eine besondere und andere in jeder Klasse und Form. Man kann sagen, daß die Geselligkeit in der freien Form des individuellen Auftretens und der Unterhaltung dasjenige zeigt und zum Genusse bringt, was die Geselligen im Leben der Gesellschaft als ihre entweder öffentlich ausgesprochene oder stillschweigend angenommene gesellschaftliche Aufgabe anerkennen. Ein solcher Genuß ist ein gesellschaftliches Spiel. Das gesellige Spiel im weitesten Sinn des Wortes wechselt; aber nicht zufällig. Es ist naturgemäß in dem Grade am ausdrucksvollsten, wo die gesellschaftlichen Funktionen noch ganz auf der Tüchtigkeit der Einzelnen beruhen. Daher kommt es, daß die ursprünglichen geselligen Spiele stets Uebungen und Waffenspiele sind, während sie später in geistige Uebungen und Genüsse übergehen. Natürlich wird endlich diese Regel um so bestimmter zur Anwendung gelangen, je kleiner die gesellschaftliche Gruppe selbst ist, welche nach Geselligkeit sucht; je größer dagegen der Umfang derselben wird, um so mehr wird die gesellschaftliche Beziehung vor der individuellen in den Hintergrund treten. Das Gebiet, welches wir hier berühren, ist daher ein reiches und wichtiges, und wenn sich die darauf bezüglichen Beobachtungen und Studien an die Basen von der Gesellschaft anschließen, werden sie stets einen hohen und dauernden Werth behalten.

Das Verhältniß der gesellschaftlichen Arbeit zur Sitte besteht hauptsächlich in der Ordnung der Arbeit. Das Hereintreten der Sitte in die gesellschaftliche Arbeit besteht darin, daß die Unterschiede der Klassen und Formen auch in der Ordnung der Arbeit wieder erscheinen. Die Vertheilung der Arbeit und die Unterordnung der einen unter die andern nimmt im Einzelnen die sittliche Bedeutung des Zweckes an, den die gesellschaftliche Arbeit überhaupt hat. Das Princip der gesellschaftlichen Arbeit in der Sitte ist der Satz, daß die Ordnung und der Fortschritt des Ganzen auf der Unterordnung des Einzelnen beruhe; die gesellschaftliche Arbeit erscheint daher als die thätige gesellschaftliche Sitte.

Was endlich die Rechtsordnung betrifft, so hat die gesellschaftliche Arbeit direkt mit derselben nichts zu thun, da sie sich ihrem Begriffe nach zunächst auf dem, ihr von der Rechtsordnung gegebenen Boden bewegt. Allein mittelbar ist es gerade die Arbeit, welche auf die Rechtsordnung den mächtigsten Einfluß hat. Und zwar liegt dieß darin, daß die gesellschaftliche Arbeit eine neue Vertheilung der Güter erzeugt, welche ihrerseits die Bedingung der Rechts- und Gesellschaftsordnung bilden. Wie dieß geschieht, das hängt natürlich von der einzelnen Gestalt der Gesellschaft ab, in welcher die Arbeit erscheint. Allein es läßt sich dieses Verhältniß in zwei großen Sätzen zusammenfassen, die die Geschichte der Gesellschaft und der menschlichen Ordnung auf allen Punkten durchdringen.

Wenn die gesellschaftliche Arbeit einer Zeit und eines Volkes in Gegenstand und Umfang still steht, so schließt sich die Rechtsordnung der Gesellschaft ab, und dann tritt auch die Vertheilung und Ordnung der Arbeit der individuellen Freiheit entgegen und wird Gegenstand der objektiv geltenden Rechtsordnung. Und wenn dieß geschehen ist, ist nicht bloß der Entwicklungsgenuß der Gesellschaft, sondern auch die Kraft der Weiterentwicklung eine abgeschlossene. Es ist daher ein hochwichtiger Gegenstand der Beobachtung, den Uebergang der Rechtsordnung und ihrer Beschränkung von der Vertheilung der geistigen und der wirthschaftlichen Güter, der Ehre und der Macht als der gesellschaftlichen Güter, und des Antheils an die drei Funktionen auf die Arbeit zu untersuchen. Denn es ergibt sich, daß demzufolge das Verhältniß der gesellschaftlichen Arbeit zu der Vertheilung jener gesellschaftlichen Güter das Maß der rechtlichen Freiheit in der jedesmaligen Gesellschaftsepoche enthalten wird.

Zweitens folgt aus denselben Voraussetzungen, daß, wo sich die gesellschaftliche Arbeit, und zwar sowohl die geistige als die wirthschaftliche, in Umfang und Gegenstand wirklich ändert, auch eine Aenderung der bestehenden gesellschaftlichen Rechtsordnung entstehen wird. Wir können diese Aenderung als eine solche, die aus den inneren organischen Elementen der Gesellschaft sich erzeugt, die organische, diejenige dagegen, welche durch äußerliche Umstände hervorgerufen wird, wie durch Krieg und Eroberung, die gewaltsame Umgestaltung der Rechtsordnung nennen. Demnach ist die Umgestaltung der Gesellschaftsordnung als eine organische einzig durch die gesellschaftliche Arbeit zu denken.

So ist die Arbeit ein machtvoller Faktor der Gesellschaftsbildung; aber er erzeugt nicht diese Bildung an sich, sondern bringt die Elemente der Neugestaltung in der bereits gegebenen Ordnung hervor. Während man daher die bestehenden Zustände der Gesellschaft an der Rechtsordnung eines Volkes kennen lernt, wird man die künftigen an Natur und Umfang der gesellschaftlichen Arbeit zu beurtheilen haben.

Und jetzt bleibt uns für die harmonische Entwicklung der Gesellschaft noch der letzte Begriff, bei dem wir gleichfalls unklare Vorstellungen auf eine feste Grundlage zurückführen müssen. Das ist der Begriff der Gesittung.

Die Gesittung.

Die Gesittung ist, ihrem Begriffe nach, die durch die gesellschaftliche Arbeit sich verwirklichende gesellschaftliche Freiheit.

Man wird daher unter der Gesittung zugleich einen Zustand, und auch eine Bewegung verstehen. Die Gesittung ist ein Zustand, insofern man die Bewegung der gesellschaftlichen Arbeit in irgend einem gegebenen Augenblick betrachtet; die Gesittung ist eine Bewegung, insofern die Kraft, welche jenen Zustand hervorgebracht hat, als eine beständig wirkende betrachtet wird. Beides sind nur Auffassungsweisen desselben Gedankens.

Es ergibt sich weiter aus diesem Begriff, daß es ganz verkehrt ist, unter der Gesittung irgend einen bestimmten, einzelnen Zustand zu verstehen, wie man das wohl thut. Im Gegentheil ist die Gesittung ein ganz allgemeines Verhältniß für alle Klassen und Formen der Gesellschaft. Es gibt eine Gesittung sowohl im Anfang als auf den höchsten Stufen der Gesellschaftsbildung. Aber andererseits ist es ferner klar, daß die Gesittung auch auf jeder Stufe der Gesellschaft aufhört, so wie die gesellschaftliche Arbeit stillsteht. Und zwar hört die Gesittung in zweifacher Weise auf, entweder indem die Freiheit *ohne Arbeit* verwirklicht werden soll, wo man sie dann in ungerechter Gewalt gegen andere, oder in sittenloser Ungebundenheit darstellt, oder indem die Arbeit nicht mehr die Freiheit erzeugt, wo dann die erstere zur rein wirthschaftlichen Thätigkeit herabsinkt. Diese Fälle werden später genauer betrachtet werden.

Endlich erkennt man, daß die Gesittung der Ausdruck eines

bestimmten Princips in Beziehung auf die Vertheilung der Güter ist, welche jeder Gesellschaft zum Grunde liegen. Und zwar ist dieses Princip der Gesittung theils ein negatives, theils ein positives, je nachdem man seine Bethätigung auffaßt.

Da nämlich die Freiheit nur durch die Arbeit denkbar ist, die Arbeit aber auf der Verschiedenheit ihrer Grundlage, der Vertheilung, beruht, so muß das Princip der Gesittung zuerst die absolute Nothwendigkeit der Verschiedenheit des Besitzes, und mit dieser Verschiedenheit die sittliche Nothwendigkeit der gesellschaftlichen Ueber- und Unterordnung anerkennen. Die Gesittung beruht auf der Ungleichheit, und erzeugt dieselbe. In diesem Sinne hat die Gesittung eine ernste Seite. Denn es treten ihr alsbald die Interessen entgegen, die von Seiten der weniger Besitzenden die Gleichheit im Namen des Begriffs der abstrakten Persönlichkeit fordern, ohne sich zu sagen, daß sie damit in der That nur den Uebergang zu einer neuen ungleichen Vertheilung aufstellen. Mit diesem hat sie zuerst zu kämpfen, und die Wahrheit der sittlichen Ordnung gegen sie aufrecht zu halten. Aber eben in dieser liegt die lebendige Kraft der Gesittung in den Gefahren der Gesellschaft. Denn es ist nicht wahr, daß die reine Idee der Persönlichkeit ohne Beziehung auf den Besitz und seine Vertheilung über das gesellschaftliche Anrecht des Einzelnen entscheiden dürfe. Es ist nicht wahr, daß die Macht des Besitzes und seiner Vertheilung in Beziehung auf seine Güter und Rechte eine bloß thatsächliche, und daß die auf dieser Macht beruhende gesellschaftliche Ordnung eben dadurch eine unfreie sey. Es ist nicht wahr, daß das ewige Grundgesetz aller Gesellschaftsbildung, die Bildung der Klassen und die Vertheilung der Herrschaft nach der Ordnung des Besitzes bloß dem Interesse der Besitzenden diene, oder gar von diesem gemacht sey, wie man eine bürgerliche Einrichtung macht und hinstellt. Sondern es ist wahr, daß vielmehr das ewige Wesen des Besitzes selbst, und daß mit ihm die ewige Ordnung der Dinge dieß Verhalten des Besitzes zu den gesellschaftlichen Gütern und Rechten mit unabweisbarer Nothwendigkeit als eine der unverrückbaren Grundlagen alles organischen Lebens unter den Menschen hingestellt haben; es ist wahr, daß niemand sich dieser Erkenntniß und diesem Bewußtseyn entziehen kann, der es nur aufrichtig und mit ehrlicher Bekämpfung seiner Selbstsucht suchen mag; und es ist daher wahr, daß die höhere und herrschende

Stellung des Besitzenden das sittlich wahre und naturgemäße Verhältniß derselben ist. — Und ebenso ist es andererseits nicht wahr, daß die Nichterwerbbarkeit des Besitzes ein sittlich berechtigter Zustand der Besitzesordnung sey, und daß irgend etwas, was den Uebergang des Einzelnen aus der niedern Klasse in die höhere, der durch freie und tüchtige Arbeit geschieht, absolut ausschließt, der Idee der Gesellschaft und den Forderungen der Sittlichkeit entspräche. Sondern es ist vielmehr wahr, daß eben auf dieser Möglichkeit die Entwicklung des menschlichen, geistigen Lebens im Ganzen, wie die der freien und würdigen Einzelpersönlichkeit im Einzelnen beruhe, und es ist daher wahr, und das höchste und edelste Zeichen geistiger Größe und Kraft bei der herrschenden Klasse, daß die Sittlichkeit von ihr ein beständiges Opfer fordert — nicht ihrer naturgemäßen gesellschaftlichen Stellung, sondern vielmehr nur der Mittel, welche die freie Arbeit der niedern Klasse verlangt, um sich zu immer höherer gesellschaftlicher Stellung erheben zu können. Und es ist daher eine ewige sittliche Wahrheit, daß die Harmonie des Ganzen und das innere und äußere Wohlseyn des Einzelnen darauf beruhen, daß die Klassen und die Einzelnen sich in diesem Sinne in ihrer gegenseitigen Würde und Aufgabe freudig und willig anerkennen, ohne Neid und Haß, und ohne Sorge, daß das Gute, welches die eine Klasse adelt, der Feind des Guten in der andern werden könne. Und wohl denen, die mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft für die Verwirklichung dieses Zieles streben. Denn ihnen lohnt der Geist mit einem ahnenden Blick in eine Welt, in der die ewige Harmonie der Bewegung die Verkünderin der Nähe der Gottheit ist; ihr Leben aber wird das Leben der Vorschau, und das wird ihrem innersten Wesen genügen und sie der Freudigkeit nicht entbehren lassen, wenn sie auch oft nur wenig Dank und Freude von der wirklichen Welt zu hoffen haben. Wie nun die Gesittung auf diese Weise negativ den Keim des Widerstreites, der in dem Gedanken der Ungleichheit und ihres Mangels an sittlicher Berechtigung liegt, in höherer Anschauung aufhebt, so ist ihr zweites Princip ein positives, und zwar als Verwirklichung des großen Princips, durch welches allein die Menschheit der Gottheit näher tritt. Das ist das Princip der thätigen Liebe.

Jene gesellschaftliche Arbeit nämlich ist nicht bloß eine abstrakte Forderung des Wesens der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern

sie hat auch ganz bestimmte Voraussetzungen; sie fordert ein gewisses Maß von Gütern, um von ihm zu einem größeren hingelangen zu können. Die niedern Stufen der Gesellschaft sind daher von diesem Besitze abhängig, um zur höhern Entwicklung gelangen zu können. Die höhern Klassen aber haben denselben. Und hier ist es, wo jenes Princip der Gesittung positiv einwirkt, zunächst im Namen der von der Gottheit befohlenen thätigen Liebe, dann aber auch im Namen der Forderungen, welche die wirklichen Verhältnisse der sittlichen Ordnung an den Menschen stellen. Die Aufgabe des positiven Princips der Gesittung geht nun dahin, daß die höhern Klassen und die Besitzenden die Mittel verleihen, den nieder Stehenden die gesellschaftliche Arbeit möglich zu machen, und dadurch zur sittlichen Freiheit in der Ordnung der sittlichen Welt heranzubilden. Es ist daher jenes positive Element der Gesittung die Verwirklichung der thätigen Liebe in der Gesellschaft und ihren Verhältnissen. Auch sie ist, wie ihr Wesen zeigt, an keinen bestimmten Zustand gebunden, und andererseits durch keinen erfüllt. Sie ist, wie das Göttliche, von dem sie stammt, ein ewig lebendiges und ewig neues. Ihre höchste Befriedigung ruht nicht in ihrem Maße, sondern in ihren Werken an sich. Aber eben deßhalb ist sie auch das wahre und höchste Leben der Gesellschaft. Nur sie vermag es, am letztern Orte die Lösung der Widersprüche zu geben, die wie in jedem andern Zustande des Menschlichen, so auch in der Gesellschaft beständig an dem Frieden des Bestehenden in seiner Entwicklung rütteln; und wo daher dieser Widerspruch gewaltig wird, und seine verderblichen Seiten zu entfalten beginnt, da flüchtet sich die Menschheit in das Vertrauen auf jene Macht, und die Waffen der Liebe sind allein im Stande, dem Verderben, das das Interesse bereitet, zu begegnen. Daher denn sagen wir, daß die wahre Entfaltung der Gesittung erst in dieser thätigen Liebe des Höheren für den Niedern besteht, und daß keine Gesellschaft vor gänzlichem Verderben sicher ist, in der nicht jenes Element wachsam und lebendig geworden ist. Das aber ist, wie wir jetzt sagen können, das Verhältniß der christlichen Religion zu der Entwicklung der Gesellschaft, daß erst durch sie jenes positive Princip zu einem unabweisbaren, zur Erfüllung einer göttlichen Pflicht in menschlichen Dingen geworden ist. Es ist darum gewiß, daß nur die Gesellschaftsordnungen dem Verderben entgehen, die auf die christliche Religion erbaut sind; und die Wissenschaft muß

anerkennen, was der Glaube lehrt und was das Gefühl gebietet, daß die wahre und unendliche Potenz der freien und harmonischen Entwicklung aller Gesellschaft zur immer höheren Gesittung einzig in der Lehre des Christenthums liegt.

Dieß nun ist der Inhalt des Begriffes und der Natur der harmonischen Entwicklung in der Gesellschaft. Sie ist aber nur die eine Seite derselben; neben ihr, sie auf den meisten Punkten innig durchdringend, auf vielen sie ernstlich bekämpfend, steht die zweite, der Inhalt und die Bewegung der Gegensätze in der Gesellschaft.

Zweiter Abschnitt.

Die Gegensätze in der Gesellschaft.

Von jeher ist man sich einig darüber gewesen, daß die Gesammtheit derjenigen Erschütterungen des Volkslebens, welche wir als die inneren bezeichnen, die heftigsten und zugleich die folgenreichsten unter allen sind, welche das Leben der Völker treffen. Die Entwicklung scheint dem menschlichen Geschlechte nur um den Preis der gewaltigen, mit Blut und Vernichtung umgebenen Kämpfe gewährt zu seyn, die sich aus den Elementen seines innern Lebens mit stiller Macht erheben, die Ordnung der Dinge erst leise wirkend aus dem Gleichgewicht bringen, und endlich die ganze Gestalt des Gesammtlebens plötzlich zerbrechen, aus den kleinsten, oft entferntesten Anlässen zu ungeheurer Größe anwachsend.

Es hat aber jedes Volk solche Zeiten zu durchleben, und bisher ist es weder der innern harmonischen Lebenskraft noch den Anstrengungen der Menschen gelungen, sie abzuwenden. Weil aber ein jeder weiß, mit wie vielem Uebel für den Einzelnen jenes Uebel der Gemeinschaft verbunden ist, so haben diejenigen, welche viel über die menschlichen Verhältnisse und ihre Störungen nachgedacht haben, von jeher versucht, zunächst solche Zustände genau zu beschreiben, dann sie auf allgemeine Grundlagen zurückzuführen. Und der Regel nach haben die Völker diesen Untersuchungen große Aufmerksamkeit gewidmet. Denn ihr natürliches Gefühl sagt ihnen, daß sie in dem Grade fähiger seyn werden, das Uebel abzuwenden, in welchem sie die Gründe desselben genauer kennen.

Nun ist es natürlich, daß in solchen Fällen die Beobachtung des Einen und die Theilnahme des Andern sich wesentlich auf die

jedesmal vorliegende einzelne Störung im Leben die Gesammtheit bezieht, und daß andererseits die Gefährdeten wünschen und versuchen, der Störung mit Einem großen Mittel abzuhelfen. Solchen Fällen begegnen wir in der ganzen Geschichte der Welt, und da die ehrliche und verständige Untersuchung dabei stets wenigstens Eine wahre Seite auffindet, so ist es Regel, daß viele sich bei einem zwar einseitigen, aber für das Nächste ausreichenden Resultat begnügen lassen, da sie zur Untersuchung anderer Fälle keinen Anlaß, und zur Anwendung anderer Mittel kein Object haben.

Uns aber nun wird es darauf ankommen müssen, hier zuerst den Versuch zu machen, alle Störungen des innern Lebens auf eine, für alle Formen und Studien der Gesellschaftsbildung gleich gültige, und zugleich mit den Gesetzen und Elementen der Gesellschaftsbildung selbst auf das Innigste verbundene Ordnung der Dinge zurückzuführen. Es ist allgemein die Pathologie der Gesellschaft, die Lehre von der Natur der gesellschaftlichen Krankheiten überhaupt, die wir aufzustellen haben.

Dieß nun kann nur dadurch geschehen, daß wir diesem Theile der Wissenschaft der Gesellschaft ein einfaches Princip zum Grunde legen; und dieser Begriff ist der des Interesses in seiner Anwendung auf die Gesellschaft, oder der Begriff des gesellschaftlichen Interesses.

Das Interesse an sich in der Gesellschaft.

Es ist schon in der gesellschaftlichen Ethik der Satz festgestellt, daß der Keim der größten Erscheinungen, aber zugleich auch derjenige der größten sittlichen Gefahren in jener Fähigkeit der sittlichen Persönlichkeit liege, sich von dem Ganzen und seiner Harmonie zu trennen, und der ewigen Ordnung gegenüber ihren eigenen Weg zu gehen.

Es ist klar, daß dieß auch in der gesellschaftlichen Ordnung seine Gültigkeit haben muß, denn in der That ist die gesellschaftliche Ordnung nur Ein Gebiet des Gesammtlebens, in welchem sich jene ewige göttliche Idee des Lebens ihre Wirklichkeit erschafft.

Jene Fähigkeit nun, in ihrer concreten Verbindung wissenschaftlich aufgefaßt, erzeugte die Begriffe des Interesses und dessen Entfaltung zum Sonderinteresse.

Interesse, Sonderinteresse und Gegensatz der Interessen werden deßhalb die Persönlichkeit in *allen* ihren Entwicklungen begleiten. Sie sind ewige Grundlagen der Spannung im menschlichen Leben.

Aus der rein geistigen Ordnung der Menschen untereinander entsteht nun die Gesellschaft, indem der Besitz sich mit dem Leben der Individuen verschmilzt und zur Grundlage ihrer wirklichen Entwicklung wird.

Das Interesse nun, das schon an sich die geistigen Güter und Rechte als einen wesentlichen Gegenstand seiner Bestrebungen erkennt, wird daher nothwendig gezwungen, um jener Güter willen *sich auch dem Besitze zuzuwenden*. Die Lehre von der Gestalt des Interesses aber, welche dadurch entsteht, von den Gesetzen, nach welchen es sich bewegt, und von den Folgen, welche es erzeugt, bildet nun die *Lehre vom gesellschaftlichen Interesse*.

Einfach nun ist zuvörderst die Darstellung, wie sich das gesellschaftliche Interesse allmählig aus seinen Elementen erzeugt.

Dasjenige Interesse nämlich, welches den Besitz an und für sich, also noch außerhalb seiner Verschmelzung mit dem geistigen Leben, zum Objekt hat, nennen wir das *wirthschaftliche Interesse*. Das wirthschaftliche Interesse folgt eigenen Gesetzen, und hat die wissenschaftliche Darstellung desselben in der Wirthschaftslehre zu suchen.

Insofern nun aber die wirthschaftlichen Güter eben so wenig bloß für sich da sind, als die geistigen, sondern vielmehr beide sich gegenseitig bedingen, und in diesem gegenseitigen Einwirken die gesellschaftlichen Güter erzeugen, empfängt auch das Interesse in seiner Richtung auf Eines jener Elemente zugleich eine Beziehung auf das Andere. Es wird der Besitz um der geistigen Güter, und das geistige Gut um der wirthschaftlichen willen angestrebt werden, und durch beides ein Streben nach dem *gesellschaftlichen Gute* entstehen.

Dieß Interesse nun, insofern es eben das Geistige um des Wirthschaftlichen willen und umgekehrt anstrebt, ist das *gesellschaftliche Interesse*.

Der Gegenstand des gesellschaftlichen Interesses ist daher die gesellschaftliche Stellung; das Mittel desselben ist das geistige oder das materielle Gut, seine Bewegung endlich das Streben, vermöge des einen Gutes zugleich die in dem andern gegebene gesellschaftliche Geltung zu gewinnen.

Es leuchtet demnach ein, daß das gesellschaftliche Interesse nicht wesentlich verschieden ist von dem Interesse in seinen übrigen Arten. Es ist nur gleichsam eine Potenzirung desselben. Und weil nun dieß Interesse auf diese Weise das bloß geistige auf der einen, das bloß wirthschaftliche auf der andern Seite in sich zusammen faßt, und beide einem höhern Ziele zulenkt, so erklärt es sich, daß unter allen menschlichen Interessen das eigentlich gesellschaftliche das mächtigste ist, und sich den Drang nach bloßem Vermögen und nach rein geistigen Gütern immer unterordnet, wenigstens in der Weise, daß die Erfüllung jedes andern Interesses so lange der rechten Befriedigung entbehrt, bis dasselbe zu einem Elemente der gesellschaftlichen Interessen geworden ist.

Eben diese Macht des gesellschaftlichen Interesses ist es nun, welche das letztere zu einem selbstständigen Elemente in der ganzen Wissenschaft der Gesellschaft erhebt, so daß es nicht bloß im Stande ist, den Gang der harmonischen Entwicklung zu stören, sondern sogar die Gesellschaft selber zu vernichten. Aber während man in den gesellschaftlichen Widersprüchen und Unruhen von jeher die Symptome seiner Gewalt erkannt hat, hat man es selbst doch niemals zum Gegenstande eindringender Beobachtung gemacht. Es gibt keine Lehre vom gesellschaftlichen Interesse.

Dennoch ist Wesen und Inhalt des gesellschaftlichen Interesses sehr einfach, sowie man sich nur die in der Natur der Gesellschaft liegenden Objekte des Interesses klar darstellt.

Das Objekt des gesellschaftlichen Interesses ist dem Obigen zu Folge weder das wirthschaftliche noch das geistige Gut für sich, sondern das gegenseitige Verhältniß beider zu einander in Beziehung auf die einzelne Persönlichkeit.

Nun aber ist das wirthschaftliche Gut überhaupt ein begrenztes. Es ist daher das von dem Einen erworbene Gut ein ausschließlicher Besitz desselben dem andern gegenüber. Und da nun das geistige Gut und mit ihm die gesellschaftliche Stellung durch das wirthschaftliche Gut bedingt wird, so leuchtet es ein, daß die in der Natur des wirthschaftlichen Gutes liegende Ausschließlichkeit sich auch auf die gesellschaftliche Stellung bezieht. Das Interesse an der gesellschaftlichen Stellung wird daher naturgemäß zu einem ausschließlichen Interesse an ihrer Bedingung, der wirthschaftlichen Güter. Und dieses ausschließliche Interesse des Einen gegenüber demjenigen des andern

nennen wir, insofern dasselbe die Einen von dem Besitz der gesellschaftlichen Stellung und ihrer wirthschaftlichen Bedingungen zugleich ausschließen will, das gesellschaftliche Sonderinteresse.

Das gesellschaftliche Sonderinteresse geht mithin dieser seiner Natur nach nicht bloß auf den wirklichen Besitz, sondern es geht zugleich auf den Erwerb des Besitzes. Das ist der Unterschied desselben von dem wirthschaftlichen Sonderinteresse. Es ist gegen den Erwerb der wirthschaftlichen Güter durch die Nichtbesitzer gerichtet, weil dieser vollzogene Erwerb den Besitz der geistigen Güter erzeugt, und somit für die bisherigen Besitzer ihren ausschließlichen Besitz der höheren gesellschaftlichen Stellung gefährdet. Und in diesem Sinne hat das gesellschaftliche Sonderinteresse zwei Stadien, in denen wir wieder die Anwendung rein abstrakter Begriffe auf positive Verhältnisse finden.

Insofern das Sonderinteresse dahin geht, die Niederen von dem Erwerb derjenigen Güter der wirthschaftlichen oder geistigen Welt fern zu halten, welche die Höheren bereits haben, nennen wir es die gesellschaftliche Ausschließlichkeit.

Insofern durch das Sonderinteresse der Höheren äußerlich die erwerbende Thätigkeit der Niederen überhaupt beschränkt wird, nennen wir es die gesellschaftliche Unfreiheit.

Es gibt daher eine Ausschließlichkeit und Unfreiheit erstlich in jeder Stufe der Klassen- und Formenbildung der Gesellschaft, weil Interesse und Sonderinteresse stets vorhanden sind. Aber zugleich haben beide je nach der Klasse und der Form eine besondere Gestalt; denn ihr Objekt, das Gut sowie sein Erwerb, ist jedesmal ein anderes.

Es machen ferner Ausschließlichkeit und Unfreiheit dieselben Stadien durch, welche die Gesellschaftsbildung durchläuft. Es gibt eine Ausschließlichkeit und eine Unfreiheit in der Geselligkeit, Ausschließlichkeit und Unfreiheit in der Sitte, und endlich eine rechtliche Ausschließlichkeit und Unfreiheit. Und die Lehre von der wirklichen Gesellschaft hat zu ihrer Aufgabe, diese drei Stufen der Ausschließlichkeit und Unfreiheit in den einzelnen Klassen und Formen der Gesellschaft nachzuweisen. Das ist ein weites und reiches Gebiet; denn Interesse und Sonderinteresse erscheinen wie gesagt auf allen Punkten des gesellschaftlichen Lebens, und umfassen daher dieselben Verhältnisse, welche in der Gesellschaftsbildung vorkommen.

Denken wir uns nun Interesse und Sonderinteresse in ihren Bethätigungen als Unfreiheit und Ausschließlichkeit gegenüber dem Wesen

der höheren sittlichen Bestimmung der Persönlichkeit, so entsteht die gesellschaftliche Gefahr.

Es ist natürlich, daß man die gesellschaftliche Gefahr zunächst immer in ihren einzelnen Erscheinungen betrachtet, und aus diesen einzelnen Erscheinungen absolut allgemeine Grundsätze für das Wesen und den Inhalt derselben herzuleiten sucht. Allein jede gesellschaftliche Gefahr ist in der Wirklichkeit immer der Ausdruck eines allgemeinen, in dem Wesen des Sonderinteresses und der höheren geistigen Welt liegenden, niemals ganz ruhenden Gegensatzes.

Alle gesellschaftliche Gefahr nämlich besteht darin, daß das Sonderinteresse bestrebt ist, die höhere sittliche Bestimmung des Menschen seinen Zwecken zu unterwerfen.

Die erste Stufe derselben geht nur von dem reinen geistigen Leben aus; sie enthält den Kampf des individuellen Geistes mit der gegebenen Ordnung und Vertheilung der wirthschaftlichen Güter. Das Ethos als die gesellschaftbildende Gewalt strebt stets dahin, den Besitz und seine Bedeutung als das Untergeordnete zu betrachten, und möchte gern entweder denselben gänzlich übersehen, oder ihn absolut den reinen sittlichen Gesetzen unterordnen. Allem rein Ethischen erscheint die in der Natur des wirklichen Lebens liegende unabweisbare Verbindung desselben mit dem Geistigen und die Abhängigkeit des letzteren von jenem als eine Unfreiheit, und namentlich die jugendlichen Geister erfüllt diese Erkenntniß mit Unmuth und Zorn, die durch den nur zu oft hoffnungslosen Kampf mit der materiellen Macht des Besitzes zur Klage, ja zur Verzweiflung an dem Besten und Edelsten im Menschen werden. Und ach — wie viele erliegen jener Gewalt, mit der bald das Bedürfniß nach Besitz, bald der lockende Genuß desselben den besseren Theil des Menschen umgarnen! Und in nicht geringerem, wenn auch oft geringer sichtbarem Grade wirkt der wirkliche Besitz. Ihm erscheint, im klaren Bewußtseyn, daß alles Ethos doch erst durch die Besitzvertheilung seine wirkliche Gestalt bekommt, das rein Ethische nur zu leicht als werthlos; die innere Welt verschwindet in der Hingabe an das Materielle dem Blicke des Geistes, und das wahre Leben tritt ihm ausschließlich in demjenigen entgegen, was dem Leben doch nur seinen äußerlichen Gehalt gibt. Dann entsteht Entfremdung jener beiden großen Elemente, und die Erbitterung des einen wird durch die Verachtung des andern noch mehr gereizt. Das ist ein trauriger Zustand, schon da, wo er sich in dem Leben

des Einzelnen zeigt. Wir werden ihn das individuelle Gebiet der gesellschaftlichen Gefahr nennen.

Mit Recht nun hat gerade unsere Zeit auf dieß individuelle Gebiet so großes Gewicht gelegt. Denn die unendliche Wiederholung dieses gesellschaftlichen Widerspruches gleicht den kleinsten Wasserbehältern und Bächen, die, wenn sie zusammenfließen, auch in den größten Verhältnissen dieselben Spannungen wieder hervorbringen, die das Leben der Einzelnen zerreißen. Aber dennoch geben sie nicht die eigentlich gesellschaftliche Gefahr, sondern sie erzeugen nur die allgemeine gesellschaftliche Stimmung. Sie untergraben das Bestehende, aber sie vermögen es nicht zu stürzen. Sie machen die Gefahr größer und geben dem Kampfe seinen individuellen Charakter, ohne daß sie auch bei ihrem gewaltsamsten Auftreten im Stande wären, den Gang und den Charakter derselben zu ändern.

Die gesellschaftliche Gefahr als Gesammtzustand einer Gesellschaftsordnung entsteht nämlich aus jenem geistigen Elemente erst dann, wenn sich das Sonderinteresse mit demselben verbindet, und nunmehr entweder die geistige Arbeit dem Besitze, oder aber den Besitz der geistigen Welt unbedingt unterwirft, so daß in der einen oder der andern Weise das Leben der Gesellschaft, das in dem lebendigen Wechselproceß beider besteht, durch den Sieg des Einen über das Andere gebrochen wird.

Die Reaktion des gesellschaftlichen Lebens gegen diesen Zustand, oder derjenige Proceß, in welchem die lebendige, gegenseitige Wechselwirkung verschwindet, und das eine Element mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln das andere sich zu unterwerfen trachtet, während dieses seinerseits das Gleiche gegen jenes versucht, ist der Zustand des gesellschaftlichen Kampfes. Einen gesellschaftlichen Kampf hat daher jede Form, jede Epoche der gesellschaftlichen Zustände. Die äußere Gestalt dieses Kampfes ist dabei natürlich sehr verschieden, je nachdem die eine oder die andere der gesellschaftlichen Grundformen vorhanden ist; und eben so verschieden kann die Heftigkeit dieses Kampfes je nach der Intensität der individuellen gesellschaftlichen Erbitterung seyn. Allein das absolut Gemeinsame in allen Formen dieses Kampfes ist dann jener aus der harmonischen Wechselwirkung heraustretende Gegensatz der beiden Faktoren der Gesellschaftsbildung; und dieß nun zeigt sich bei den beiden Grundformen der gesellschaftlichen Gefahr, aus denen jener Kampf hervorgeht.

Die erste Grundform der gesellschaftlichen Gefahr ist diejenige, in welcher der Besitz dem Ethos seinen Charakter und seine lebendige Kraft nimmt — der Sieg der gegebenen Besitzvertheilung über das geistige Leben und die geistigen Güter. Die Folgen dieses Sieges — gleichviel, in welcher Weise derselbe gewonnen wird und welcher Gesellschaftsform er angehört, — sind, daß alle äußeren Beschränkungen, deren der Besitz als solcher fähig ist, auf das an sich freiere geistige Leben übertragen werden, und das Ethos, auf diese Weise an den Besitz gebunden, der Vertheilung und dem Rechte des Besitzes willenlos folgen muß. Dadurch entsteht im geistigen Leben die starre und fortschrittslose Ordnung; und diese Erstarrung desselben, die im Anfang nur noch als bloßer gesellschaftlicher Stillstand in allen geistigen wie in wirthschaftlichen Dingen erscheint, wird zum gesellschaftlichen Unrecht, wenn sich das Interesse mit demselben verbindet, und die drei Funktionen als Mittel gebraucht werden, um den gesellschaftlichen Stillstand dauernd zu erhalten.

Dann tritt in der gesellschaftlichen Welt die allmählige Erschlaffung des Gesammtlebens ein, der, wenn auch langsam, so doch unabweisbar die Erschlaffung und zuletzt der Verderb der Individualität folgt. In diesem Zustande geht die einzelne Persönlichkeit in der Gesellschaft unter, mit ihr der wahre Keim alles Lebens. Und der Zustand, der sich über einer solchen persönlichkeitslosen Ordnung der Gesellschaft erhebt, ein Zustand, in welchem die Gesellschaftsbildung von der Gesellschaftsordnung, der lebendige Geist vom materiellen Besitze gleichsam verschlungen ist, ist der gesellschaftliche Tod der Völker.

Die zweite Grundform der gesellschaftlichen Gefahr ist diejenige, welche durch den Sieg der abstrakten und idealen Vorstellungen und Wünsche der Menschen über die objektiven Forderungen der Besitzordnung entsteht. Diese Gefahr ist leichter zu verstehen, aber schwerer zu beschreiben, als die erstere. Denn während jene mehr auf den immer vorwiegend gleichartigen Verhältnissen beruht, beruht diese vielmehr auf den vorwiegend verschieden gearteten und verschieden angeregten Individualitäten. Die erste Gestalt dieser Gefahr besteht in der Gesammtheit aller Erscheinungen, welche wir als die Unzufriedenheit bezeichnen, und die nach der bestimmten Gesellschaftsform und Ordnung ihren bestimmten Inhalt empfängt. Sie ist der natürliche

Gegensatz des Stillstandes, und der Regel nach wird man, bevor das letzte Schicksal der gesellschaftlichen Entwicklung gegeben ist, Unzufriedenheit und Stillstand in derselben Gestalt der Gesellschaft neben einander, aber nach den verschiedenen Klassen und Ordnungen vertheilt finden. Da aber, wo die Unzufriedenheit in wirklichen Kampf ausartet und den Sieg über die bestehende Ordnung davon trägt, entsteht das, was wir die gesellschaftliche Umwälzung nennen. Die gesellschaftliche Umwälzung, die sich sehr bestimmt von dem Aufstande, der Empörung und der eigentlichen Revolution unterscheidet, besteht darin, daß die gegebene Ordnung der Besitzverhältnisse durch die äußere Gewalt der Unzufriedenen nach den Vorstellungen und Wünschen der letzteren von einer als an sich richtig angenommenen Ordnung der Gesellschaft bestimmt, und daß diese neue Vertheilung des Besitzes gegenüber den Rechten und Ansprüchen der bisherigen Besitzer durch die Macht der drei großen Funktionen, durch die Waffen, durch das Gericht und durch die Lehren der Sieger dauernd aufrecht gehalten wird. Das nun ist in der Umwälzung das gesellschaftliche Unrecht derselben, daß nicht etwa der Fortschritt gehemmt, sondern daß an die Stelle der sittlichen Berechtigung zum Fortschritt die rohe Gewalt in materiellen, die Unwahrheit in geistigen Dingen gesetzt wird. Und aus diesem Unrecht geht die Form hervor, in welcher auch jene Gefahr zum endlichen Verderben der Gemeinschaft führt. Denn in ihr tritt freilich keine Erschlaffung des Individuums ein, aber an ihrer Stelle erscheint das Gemeine, indem die Verkehrung des wahren Verhältnisses die geistigen Elemente zum Dienste der rohen Gewalt und des niedrigen Interesses herabwürdigen; die Gemeinheit aber führt zur Lüge, und die Lüge wird hier aus einer sittlichen zu einer gesellschaftlichen Sünde. Dann folgt die Auflösung in die Masse der gemeinsten Sonderinteressen, bis die äußere Gewalt, die Urheberin der Zerstörung, das Ende derselben in der äußerlichen Unterwerfung aller Bewegung, der guten wie der schlimmen, unter ihren unverantwortlichen Willen setzt. Das ist der Zustand der Despotie, und wie es daher das erste Gesetz aller gesellschaftlichen Kämpfe ist, daß der absolute Sieg der Besitzvertheilung und der Besitzesrechte zur gesellschaftlichen Erstarrung führt, so ist es das zweite Gesetz derselben, daß der Sieg der gesellschaftlichen Umwälzung mit unabweisbarer Nothwendigkeit in der absoluten Despotie endet.

Dieß sind die allgemeinsten, großen Grundlagen des Verständnisses aller gesellschaftlichen Gefahren; wie sie einen selbstständigen Theil der Wissenschaft bilden, so bilden sie auch ein selbstständiges Element des wirklichen Lebens; wenn auch unter den meisten positiven Verhältnissen entweder das Element der Ordnung oder dasjenige der Störung uns am meisten ins Auge fällt. Und jetzt können wir daher alles bisher Gesagte zusammenfassen.

Drittes Kapitel.

Die wirkliche Gesellschaft.

Alles dasjenige, was wir in den beiden vorhergehenden Kapiteln einzeln dargestellt haben, faßt nun das wirkliche Leben stets in Eine Thatsache zusammen; und diese, jene Elemente und Grundverhältnisse der Gesellschaft zu Einer Thatsache zusammenfassende Erscheinung ist die wirkliche Gesellschaft.

Die wirkliche Gesellschaft, als ein in einem bestimmten Augenblicke gegebener Zustand aller dieser Elemente und ihrer Verbindung mit einander bildet den Zustand der Gesellschaft. Die Darstellung dieses Zustandes, auf irgend eine Einheit zurückgeführt, bildet die Statistik der Gesellschaft.

Die wirkliche Gesellschaft enthält mithin stets eine Reihe von Zuständen der Gesellschaft. Und ein jeder dieser Zustände enthält wieder eine bestimmte Klassenordnung in Verbindung mit einer bestimmten Form der Gesellschaft, theils schon bis zur objektiv feststehenden Rechtsordnung ausgebildet, theils noch in der Bildung durch Geselligkeit und Sitte begriffen und durchdrungen einerseits von der in der gesellschaftlichen Arbeit sich verwirklichenden Freiheit, andererseits von dem nach Herrschaft ringenden Sonderinteresse. Jedes dieser Elemente hat natürlich wieder seine Statistik; die Aufgabe der höheren Statistik der Gesellschaft ist es, das Verhältniß jener Elemente in der wirklichen Gesellschaft zu einander, als der Faktoren des Gesammtzustandes, darzustellen. Erst durch diese Darstellung wird die Statistik eine vollständige und wissenschaftliche Erkenntniß des gesellschaftlichen Zustandes.

Wir führen alle diese Punkte hier einzeln an, damit man Umfang

und Bedeutung des Ausdruckes „die menschliche Gesellschaft" sich vergegenwärtige. Es gibt wenig Begriffe und Thatsachen, die einerseits so unendlich reich wären als die Gesellschaft, und die andererseits so schwer darzustellen sind, weil dieselbe auf jedem Punkte ein organisches Bedingtseyn jedes Theiles durch das Ganze, und das Ganze durch jeden Theil enthält. Und eben deßhalb ist der Versuch, die Grundzüge für die Wissenschaft der Gesellschaft darzulegen, ein so schwieriger, und eben so schwierig ist durch den Mangel an geübter Behandlung der Sache die Aufgabe der eigentlichen Statistik der Gesellschaft.

Welches nämlich die Grundformen der Beobachtung für die Statistik der Gesellschaft, und welches die wesentlichen Punkte ihrer Darstellung sind, das läßt sich im Allgemeinen nicht sagen, bevor nicht die Wissenschaft der Gesellschaft in ihren Grundzügen selbst vorliegt. Und es mag wohl das die eigentliche Ursache seyn, welche die immerhin beachtenswerthe Thatsache begründet hat, daß die umfassenden statistischen Unternehmungen, durch welche unsere Zeit sich auszeichnet, zwar das volkswirthschaftliche und staatliche Leben in großer Vollständigkeit begreifen, und dennoch nicht nur nicht die gesellschaftliche Statistik aufgenommen haben, sondern kaum Anhaltspunkte für dieselbe darbieten, während andererseits einzelne Gebiete derselben, wie namentlich die Statistik des Pauperismus, in großer, aber isolirter Genauigkeit untersucht sind. Es wird aber die folgende Darstellung die wesentlichsten Gebiete der Beobachtung von selbst bezeichnen.

Während nun die Statistik der Gesellschaft die letztere gleichsam in ihrem körperlichen Daseyn erfaßt, gibt es ein anderes Gebiet, das in das Innere derselben dringt, und dem Verständniß vieler einzelnen Erscheinungen ihren höheren Sinn gibt.

Der Geist der Gesellschaft.

Dem Zustand der Gesellschaft gegenüber steht der Geist der Gesellschaft. Der Geist der Gesellschaft entsteht, wenn die den Geist aller Gemeinschaft bildende Gleichartigkeit der menschlichen Gesammtauffassung der irdischen und göttlichen Dinge — hier gleichviel, ob dieselbe durch den Volksgeist unmittelbar entstanden ist, oder sich allmählig gebildet hat — sich auf die Ordnung der gesellschaftlichen

Güter und Funktionen, und die ihr zum Grunde liegende Vertheilung des Besitzes zu beziehen anfängt.

Alle menschliche Gemeinschaft nun gleicht darin dem Einzelnen, daß auch sie das Bedürfniß fühlt, eine jede ihrer großen gemeinsamen Auffassungen auf ein höchstes geistiges Wesen, auf die Gottheit zurückzuführen. Die Verbindung dieser Auffassungen mit der Gottheit hat aber zwei Grundformen. Die erste ist die unmittelbare, die Offenbarung des persönlichen Daseyns und des persönlichen Willens der Gottheit; die zweite ist die mittelbare, die Geltung eines höchsten, aus dem innersten Wesen der in den wirklichen Dingen lebenden Gottheit erfolgenden Princips. Jene erste Verbindung wird durch den Glauben, jene zweite durch das Wissen dem Menschen zur inneren Anschauung gebracht. So auch in der Gemeinschaft. Jede Gemeinschaft hat daher ihren Glauben, und jede Gemeinschaft hat ihre Erkenntniß. Und wenn daher der Geist der Gesellschaft durch die Aufnahme der gesellschaftlichen Dinge in das Gemeinbewußtseyn entsteht, so ergibt sich, daß dieser Geist der Gesellschaft zu seinem Inhalte zunächst die Idee einer Verbindung der gesellschaftlichen Ordnung mit der Gottheit und dem göttlichen Wesen, zu seinem Ausdrucke aber einerseits den Glauben an die göttliche Wahrheit der gesellschaftlichen Verhältnisse, andererseits die Erkenntniß von der Nothwendigkeit, Richtigkeit und Harmonie derselben mit den übrigen Grundbeständen des menschlichen und des natürlichen Daseyns hat.

Durch diesen seinen Inhalt hat nun die Hinwendung des Geistes der Gemeinschaft auf die Gesellschaftszustände, oder der Geist der Gesellschaft, eine sehr wichtige Aufgabe im Leben der Gesellschaft zu erfüllen.

Wie immer die Gesellschaft geartet seyn mag, stets wird sie unabweisbar eine Begrenzung des Individuums mit sich führen. Und stets wird die einzelne Persönlichkeit ihrer ewigen Natur nach gegen diese Begrenzung in der Gesellschaft ankämpfen, wie sie gegen jede andere ankämpft. Und wenn nun auch die äußere Macht der bestehenden Ordnung stark genug ist, um jede gewaltsame Aeußerung dieses inneren Widerspruches im einzelnen Menschen zu unterdrücken, so ist dieselbe darum nicht weniger vorhanden. Das weiß der Einzelne und das weiß die Gemeinschaft. Und deßhalb ist im Geiste beider beständig das Bedürfniß nach einer Versöhnung dieses Widerspruches in einem Höheren lebendig.

Diese Versöhnung nun bietet ihm der Glaube von der einen, die Erkenntniß von der anderen Seite dar. Der Geist der Gesellschaft ist daher, eben durch die in ihm enthaltene Zurückführung der gegebenen äußeren Begrenzungen auf das höhere Wesen der Gottheit, in dem der Glaube die Liebe, die Erkenntniß die Wahrheit findet, das allgemein versöhnende, beruhigende und geistig bindende Element, in welchem die verschiedensten Kräfte und Gegensätze ihre letzte, geistig freie Harmonie zu suchen haben.

Und deßhalb eben ist der Geist der Gesellschaft wahrlich keineswegs ein abstrakter Begriff. Er ist vielmehr eine hochwichtige und zugleich sehr gewaltige Thatsache im Leben der Gesellschaft. Er adelt die gesellschaftliche Unterordnung, denn er zeigt den wahren Herrn alles Lebens als lebendig und herrschend auch in der gesellschaftlichen Ordnung, er heiligt die gesellschaftliche Herrschaft, denn er umgibt sie für den einen mit dem göttlichen Willen, für den andern mit der sittlichen Nothwendigkeit; er verbindet aber zugleich alle, denn er macht sie gleich in dem Bewußtseyn, daß sie in verschiedener Weise demselben Zwecke dienen. Der Geist der Gesellschaft ist dadurch einer von den Pfeilern, auf denen jede Gesellschaft ruht. Je kräftiger und klarer derselbe ausgeprägt ist, desto stärker ist die Gesellschaft als solche; je lebendiger er jeden Einzelnen durchdringt, desto thatkräftiger ist das Ganze. Denn, wenn man die Gesellschaft sich als ein organisirtes Ganze denkt, so ist es dieser Geist derselben, der die Glieder willig und treu, die Häupter hochsinnig und wohlwollend, die Gesammtheit derselben aber zu einem individuellen Leben macht.

Das ist die Hinwendung des bekannten Satzes auf die Gesellschaft und ihr Leben, daß jedes Volk *seine* Religion und seine Literatur hat, und daß es als Volk von dem Augenblick an unterzugehen beginnt, wo sich Religion und Literatur desselben aufzulösen beginnen. In welchem Sinne dieß im Einzelnen zu verstehen ist, wird unten darzulegen seyn.

Dieß nun ist der Geist der Gesellschaft. Aus diesem allgemeinen Wesen desselben ergibt sich aber, daß derselbe keineswegs etwas einfaches ist. Im Gegentheil enthält auch er jene beiden Pole, die wir allenthalben wiederfinden; ein Beweis der harmonischen Ordnung, die dieß ganze große Gebiet des menschlichen Lebens durchzieht.

Jene beiden Formen der Auffassung des göttlichen Wesens unterscheiden sich nämlich wesentlich in ihrer *Wirkung* auf das gesellschaftliche Leben.

Der Glaube nämlich als die Gegenwärtigkeit der Gottheit im Bewußtseyn der einzelnen Persönlichkeit erzeugt nothwendig ein Hingeben derselben an den allmächtigen und allweisen Willen derselben. Der Glaube in der Gesellschaft ist dadurch das Hingeben des Individuums an die gegebene Ordnung derselben. In ihm ordnet sich das individuelle Streben der großen Thatsache des Gegebenen unter, und die Ueberzeugung liegt nahe, daß ein Kampf gegen diese, die den Ausdruck des göttlichen Willens im Ganzen wie in der Begrenzung des Einzelnen enthält, zur Sünde gegen die Gottheit wird, weil die Gottheit jene Ordnung selbst geschaffen. Der Glaube ist daher seiner ewigen Natur nach das erhaltende Element in dem Geiste der Gesellschaft. Und daher die stets wiederholte und ewig naturgemäße Erscheinung, daß der Glaube sich mit dem Besitze verbindet, und in dieser Verbindung zu einer gesellschaftordnenden Macht und zu einer Grundlage des Bestehenden wird.

Die Erkenntniß dagegen, gleichviel ob sie für göttliche oder menschliche Dinge gesucht wird, entsteht dem Menschen niemals unmittelbar. Sie ist das Ergebniß der geistigen Arbeit. Sie wechselt daher theils mit ihren Voraussetzungen, theils in ihren Folgen. Sie kann nicht gefördert werden durch ein unmittelbares Hingeben; sie will die kräftige Bethätigung der einzelnen Persönlichkeit. Sie schafft dadurch Neues, und aus dem geschaffenen Neuen das Streben nach Fernerem. Dadurch wird sie im Geiste der Gesellschaft das Element der Bewegung, und in ihrer Verbindung mit dem Ethos zu einer Macht in der Gesellschaftsbildung.

Glauben und Wissen sind daher nicht zwei psychologische Abstraktionen, sondern sie sind zwei sehr mächtige Thatsachen im ganzen Leben der Menschheit. Aber ihrer noch unverderbten Natur nach sind sie offenbar bestimmt, einander gegenseitig zu ersetzen und zu erfüllen. Jedes ist ohne das andere nicht bloß die Hälfte des Geistes der Gesellschaft, sondern vielmehr die Gefahr seines Verderbens.

Denn die Gleichartigkeit ihrer Natur mit derjenigen der gesellschaftordnenden und gesellschaftbildenden Macht erzeugt auch in ihnen denselben Kampf und aus dem Kampfe dieselbe Gefahr für den Geist der Gesellschaft, denen wir oben in den Zuständen der Gesellschaft begegnet sind.

So wie nämlich Glauben und Wissen aus ihrer ursprünglichen, unentwickelten Einheit herausgetreten sind und selbständig einander

gegenüber stehen, so beginnt jener eigenthümliche Kampf im geistigen Leben, der allem geistig Gebildeten bekannt und der ewig ist, wie der menschliche Geist und seine Beschränktheit, der Kampf zwischen dem Glauben und Wissen.

So lange dieser Kampf sich auf dem Gebiet des reinen inneren Lebens bewegt, gehört er der Lehre von der Ethik — obwohl die Ethik ihn nur zu selten selbständig behandelt. Er besteht hier in dem Versuch des Glaubens, die geistige Arbeit der Erkenntniß und mit ihr das Wissen selbst aufzuheben, und den ganzen geistigen Menschen unmittelbar an die Glaubenslehre ohne Denken und Forschen festzuketten; andrerseits in dem Versuch der Erkenntniß auch die letzten und ewigen Grundsätze des Glaubens dialektisch aufzulösen. Das Gelingen des einen oder des andern Versuches aber ist stets die Vernichtung des Einen durch das Andere. Denn es ist ein absoluter Grundsatz alles geistigen Lebens, daß der Glaube niemals Erkenntniß, die Erkenntniß niemals Glauben erzeugen kann. Das nun gehört der Lehre vom rein geistigen Leben.

Allein da Glauben und Wissen zugleich die Pole des gesellschaftlichen Geistes sind, so ist die Verbindung zwischen dem, was im reinen Gebiet des Geistes vor sich geht, und zwischen dem Leben der Gesellschaft selbst eine stets lebendige. Es ist durch jene Natur des Geistes der Gesellschaft im Allgemeinen klar, daß im rein geistigen Leben in dem Kampfe zwischen Glauben und Wissen nichts Entscheidendes sich ereignen kann, ohne daß ein sofortiger Einfluß auf die gesellschaftliche Welt entstehe, der sich wiederum unbedingt in der Vertheilung des geistigen und wirthschaftlichen Besitzes und der geistigen und wirthschaftlichen Arbeit äußert, und der einerseits in Geselligkeit, Sitte und Rechtsordnung, andererseits in Interesse und Sonderinteresse zur Erscheinung kommt. Und diese Verbindung zwischen den beiden Gebieten ist daher auch von jeher von allen, die diese Dinge zu beobachten verstehen, erkannt worden.

Es kommt nur darauf an, den Punkt zu bezeichnen, auf welchem jene an sich rein geistigen Bewegungen zu gesellschaftlichen werden. Und dieß geschieht da, wo die Bestrebungen des Glaubens und die Arbeit des Wissens zu der Vertheilung der drei Funktionen und ihrer Grundlage, der Vertheilung des Besitzes in Beziehung treten.

Die Darlegung des Begriffes der Gesellschaft muß bei diesem allgemeinen Satze abschließen. Die folgende Entwicklung wird zeigen, daß jene eigentlich gesellschaftliche Gestalt des Gegensatzes von Glauben und Wissen eine ganz bestimmte Voraussetzung und daher auch einen ganz bestimmten Zeitpunkt hat, in welchem sie auftritt. Es ist das Entstehen der ständischen Ordnung, und in ihr das Entstehen des Priesterstandes, durch welche der Geist der Gesellschaft seine Gegensätze zu entfalten beginnt. Dieß nun wird später seine besondere Darstellung finden.

Fassen wir jetzt das bisher Gesagte zusammen, so haben wir hier den allgemeinen Inhalt des Begriffes der Gesellschaft.

Die Verbindung der sittlichen und der Besitzeswelt, welche aus der Gemeinschaft eben die Gesellschaft bildet, erzeugt zuerst die gesellschaftbildende Gewalt des geistigen und die gesellschaftordnende des materiellen Elementes, denen im Geiste der Gesellschaft Wissen und Glauben entsprechen. Alle vier Elemente stehen mit einander in untrennbarer Verbindung und ewiger Wechselwirkung. Ihrer Natur nach sind sie in harmonischem Verhältniß zu einander; aber sie tragen in derselben Natur den Keim des Gegensatzes und des Kampfes, und streben beständig, sich einander zu unterwerfen. In diesem Streben liegt nun zwar das Leben der Gesellschaft, aber zugleich auch der tiefere Ursprung aller Gefahren derselben; und der definitive Sieg des einen Elements über das andere ist zugleich die materielle Erstarrung und der geistige Tod des Ganzen. Insofern aber endlich alle diese Verhältnisse, Gegensätze und Bewegungen an einer bestimmten, äußerlichen Vertheilung des Besitzes zugleich äußere Gestalt empfangen, entsteht das, was wir den Zustand der Gesellschaft nennen, und was in der Statistik der Gesellschaft Gegenstand wissenschaftlicher Beobachtung und Darstellung wird. Dieß ist der allgemeine Begriff der Gesellschaft.

Die Wissenschaft der Gesellschaft.

Aus diesem Begriffe der Gesellschaft entsteht nun die Wissenschaft der Gesellschaft dadurch, daß jedes jener Elemente selbst wieder kein einfaches ist, sondern vielmehr als ein selbstständiger Organismus auftritt, dessen Leben eigenen Gesetzen unterworfen erscheint. Jene beständige Wechselwirkung der beiden großen Faktoren ist daher ein

Ineinandergreifen einer fast unendlichen Menge von einzelnen und verschiedenen, aber dennoch mit einander eng zusammenhängenden Momenten, die in jedem einzelnen Falle ein so reiches Bild darbieten, daß eben dieser Reichthum an Beziehungen denselben fast unverständlich macht. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es nun, diese unendliche Mannichfaltigkeit von organischen Beziehungen und Kreuzungen auf die großen Grundbegriffe und Kategorien zurückzuführen, die in der Natur jener Organe liegen, und die Gesetze zu bestimmen, welche durch diese Natur für die Bewegungen der Gesellschaft gegeben sind.

Obwohl nun dieser Begriff ein sehr einfacher ist, so wird es dennoch nothwendig, ihn mit vorzüglichem Nachdruck hervorzuheben.

Der Gang der Dinge hat es nämlich mit sich gebracht, daß die selbständige Existenz einer menschlichen Gesellschaft zwischen Güterleben und Staat erst an den Störungen erkannt worden ist, welchen die Gesellschaft selbst unterworfen ward. An diese Thatsache hat sich die zweite geknüpft, daß man als Gegenstand der Erkenntniß in der menschlichen Gesellschaft zuerst nur die gegenwärtigen Zustände, dann die Gegensätze und Bewegungen derselben betrachtet hat. Das Gebiet, welches auf diese Weise der Gesellschaftslehre übergeben worden ist, ist eben dadurch ein sehr eng beschränktes; ja es sind beinahe nur die Lehre vom Proletariate und dem Pauperismus als Objekt der Erkenntniß, die Aufstellung einer neuen Harmonie zwischen gewerblichem Kapitale und gewerblicher Arbeit, und die Theorien des Socialismus und Communismus als Inhalt der Gesellschaftslehre angesehen worden. Aber selbst bei denen, welchen Begriff und Gebiet der Gesellschaftslehre über diese enge Grenze hinausgeht, scheint es festzustehen, daß die eigentliche Wissenschaft der Gesellschaft nur in dem mehr oder weniger ausgiebigen Versuche bestehen könne, eine neue Ordnung der Gesellschaft zu ersinnen, in der die verschiedenen und oft direkt entgegengesetzten Forderungen der einzelnen Klassen mit einander und mit der Natur der Lebenselemente in der geistigen wie in der sächlichen Welt in Harmonie gebracht werden. — Das hat natürlich für ernste wissenschaftliche Bestrebungen nur wenig Anziehendes haben können.

Darin nun liegt die Bedeutung jenes obigen Begriffes der Gesellschaft, daß von ihm aus diese letzteren Erscheinungen und Bestrebungen zu bloßen Gliedern in einem viel größeren und

machtvollen Ganzen werden. Die Gesellschaft wird zu einer Wissenschaft erst dadurch, daß sie selbst als eine dauernde und allgemeine Seite in allen Zuständen der menschlichen Gemeinschaft erscheint, die zugleich nothwendigen und stets gültigen Gesetzen unterworfen ist. Es ist gar kein Zustand ohne die Gesellschaft denkbar, noch auch ohne die Erkenntniß der gesellschaftlichen Gesetze ganz verständlich. Es ist durchaus falsch, jene einzelnen Gestaltungen der Gesellschaft als den eigentlichen Inhalt derselben zu betrachten, und eben deßhalb falsch, die wahre Natur jener Zustände bloß aus denjenigen Elementen erkennen zu wollen, die in ihnen vorzugsweise thätig sind. Der Begriff der Gesellschaft ergibt vielmehr, daß die Gesellschaft selbst ein wesentliches und machtvolles Element der ganzen Weltgeschichte ist, und daß mithin die Wissenschaft der Gesellschaft erst die Erkenntniß eines jeden Gesammtzustandes von dem Ursprung der Gemeinschaft bis zur fernsten Zukunft erfüllt. Und erst dadurch verdient sie den Namen und die Ehre einer Wissenschaft.

Eben dadurch aber hat sie sich nicht bloß mit ihrem Inhalt neben die bisherige Wissenschaft hinzustellen. Sie ist vielmehr gezwungen, aus den bisherigen Gebieten der wissenschaftlichen Forschungen große Theile herauszunehmen und dieselben als die ihrigen hinzustellen; denn die Erkenntniß der Gesellschaft ist viel zu nothwendig für das Ganze, als daß die Menschen derselben je hätten ganz entbehren können. Unter den übrigen Gebieten der Wissenschaft sind es nun besonders drei, von denen die Lehre von der Gesellschaft große, bisher mit jenen verschmolzene Theile als die ihrigen in Anspruch nehmen wird. Das sind die alte Volkswirthschaftslehre, die bisherige Rechtsgeschichte und die Geschichte im weiteren Sinne. Die Wissenschaft der Gesellschaft ist dadurch ebenso sehr eine neue Gestalt der bisherigen Wissenschaft, als eine neue selbständige Lehre; durch beides aber greift sie gleich tief in manche alte Vorstellung und manche neue Bestrebung hinein. Das Wesentliche bleibt jedoch, daß man die Erkenntniß der Gesellschaft vor allen als eine nunmehr im strengsten Sinne des Wortes wissenschaftliche Aufgabe betrachte.

Das Folgende wird demnach zur Aufgabe haben, in der Wissenschaft der Gesellschaft die Gesammtheit ihrer Erscheinungen auf die beiden großen Kategorien der Gesellschaftsordnung, die Lehre von den Gesellschaftsklassen und diejenige von den Gesellschaftsformen zurückzuführen. Diese werden demnach den besonderen Theil der Gesellschaftslehre als Inhalt der Lehre von der Gesellschaftsordnung zu bilden haben.

Zweiter Theil.

Die Gesellschaftsordnungen.

Erstes Buch.

Die Gesellschaftsklassen.

Die Lehre von den Gesellschaftsklassen.

Das Wesen der Gesellschaftsklassen.

Die Gesellschaftsklassen sind demnach diejenigen Ordnungen in der Gesellschaft, welche durch die Einwirkungen der Verschiedenheit in der Größe oder dem Maße des Besitzes auf die gesellschaftlichen Güter, Rechte und Funktionen oder durch die Vertheilung des Besitzes im engern Sinne für die Gesellschaft erzeugt werden.

Da nun diese Verschiedenheit der Größe des Besitzes in allen Formen desselben vorhanden ist, so sind auch die Unterschiede der gesellschaftlichen Klassen ganz allgemeine Erscheinungen. Sie gelten für alle Zustände der Gesellschaft.

Aber eben weil der Besitz neben seiner Qualität der Größe zugleich die der Art besitzt, so erschöpft die Lehre von den Gesellschaftsklassen die wirkliche Gesellschaft eben so wenig, als die Größe des Besitzes den Besitz erfüllt.

Aus der gleichzeitigen Gültigkeit dieser beiden Sätze ist nun die Unklarheit über das Wesen der Gesellschaftsklassen entstanden, die wir in der Wissenschaft sowohl als im gewöhnlichen Leben herrschend finden. Die beständige Wiederkehr und die große Macht der Erscheinungen, welche den Gesellschaftsklassen ihrer Natur nach eigen sind, haben bewirkt, daß man oft in dem Unterschiede und den Gegensätzen der Klassen die alleinige Grundlage für die Erkenntniß der Gesellschaft sucht; das Auftreten anderer — den Gesellschaftsformen

angehöriger — Erscheinungen dagegen, die nicht minder gewaltig sind, hat mit der Klassenlehre die ganze Gesellschaftslehre als in sich unvollkommen betrachten gelehrt. Es leuchtet ein, daß beide Auffassungen einseitig sind. Der Ausgangspunkt alles Verständnisses der wirklichen Gesellschaft liegt dann in jenem Unterschiede der Klassen und Formen, und dieß wird das Folgende im Ganzen wie im Einzelnen bestätigen.

Diese großen Unterschiede der Klassen in der Gesellschaft und ihr Einfluß auf alle Lebensverhältnisse und Formen der Gemeinschaft haben nur einen Grund, dessen Betrachtung von einem höhern Standpunkt ihn zugleich als das oberste sittliche Princip, und damit als die sittliche Nothwendigkeit der Klassen, ihrer Verschiedenheit und ihrer Bewegungen erscheinen läßt.

Der Mensch nämlich bedarf des Besitzes zunächst für seine äußerliche Existenz. Damit er Zeit und Kraft für die geistige Arbeit übrig habe, muß das vorhandene Maß des Besitzes so groß seyn, daß die Mittel des leiblichen Daseyns nicht mehr von der ausschließlichen Verwendung seiner Kräfte auf die wirthschaftliche Gütererzeugung abhangen. Dieß ist die Bedeutung des Reichthums für das geistige Leben des Einzelnen.

Aus dieser sittlichen Natur des Reichthums entsteht nun das Princip der Klassenbildung, indem jene in dem Reichthum liegende Gewalt zu den gesellschaftlichen Gütern und Funktionen in Beziehung tritt. Diese nämlich beruhen auf der höheren geistigen Bildung; die höhere geistige Bildung aber hat den hinreichenden Besitz zur Voraussetzung. Auf diese Weise entsteht die Wechselwirkung zwischen der Vertheilung des Besitzes und derjenigen der geistigen Rechte und Funktionen, welche als die Grundlage aller Gesellschaftsbildung gesetzt werden muß. Ganz offenbar nämlich ist der Unterschied zwischen den Höheren und Niederen und zwischen den Häuptern und Herrschern einerseits, den Untergebenen andererseits nicht bloß eine gesellschaftliche Thatsache. Es enthält zugleich eine Theilung der Arbeit in der Gemeinschaft. Die Theilung der Arbeit aber ist in geistigen so gut als in wirthschaftlichen Dingen die Bedingung alles Fortschrittes, weil nur sie die Beschränktheit des Einzelnen in dem orgaschen Zusammenwirken Aller überwindet. Wenn es daher eine absolute sittliche Forderung ist, daß die großen geistigen Funktionen der Gemeinschaft so gut als möglich vollzogen werden, so ist die Bedingung für die Erfüllung dieser Forderung offenbar eine Vertheilung

der Voraussetzungen für die geistige Entwicklung überhaupt. Diese letztere aber ist, wie wir gesehen, die Größe des Vermögens. Und so entsteht der Satz, der als das allgemeine Princip aller Klassenbildung angesehen werden muß, daß die verschiedene Vertheilung des Besitzes die Grundlage für die geistige Theilung der Arbeit, und damit für die Entwicklung der Menschheit überhaupt ist. Wenn die Vorstellung von einer absoluten Gleichheit der Güter als Erfüllung der absoluten Harmonie des sittlichen Lebens noch einer besondern Kritik bedürfte, so würde diese Kritik von diesem Satze auszugehen haben. Indessen können wir uns jetzt damit begnügen, denselben als einen abgeschlossenen anzunehmen, und nur hieraus Folgerungen zu ziehen.

Es ergibt sich nämlich zuerst als Consequenz jenes Princips, daß die sittliche Bestimmung des Reichthums außerhalb des Individuums in dem Einflusse liegt, den derselbe auf die Gesellschaft hat; und zwar darin, daß der Vermögendere die sittliche Pflicht zur höheren Ausbildung seiner geistigen Anlagen, dafür aber auch das höhere sittliche Anrecht gewinnt. Und mit diesem Satze beginnt die wirkliche Klassenbildung.

Die Klassenbildung ist nun derjenige Proceß, durch welchen vermöge der Vertheilung des Besitzes eine Vertheilung der geistigen Rechte, Güter und Funktionen unter den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft entsteht, welche dadurch den Charakter der Dauer und Festigkeit von dem Besitze auf die gesellschaftliche Stellung und Aufgabe überträgt.

Dieser Proceß ist nun natürlich zunächst ein wirthschaftlicher, und unterliegt daher den allgemeinen Gesetzen, welche für das wirthschaftliche Leben gelten. Es folgt daher, daß er wesentlich dieselben Stadien durchmacht, denen die wirthschaftliche Vertheilung der Güter folgt.

Diese nun hat drei große Grundformen. Und diese drei Grundformen werden daher zu den drei Stadien aller gesellschaftlichen Klassenbildung. Daß jede jener Grundformen dabei eine Reihe von Abstufungen und Uebergängen erzeugt, versteht sich von selbst.

Die erste Grundform ist diejenige, in welcher noch gar kein bestimmter individueller Besitz vorhanden, oder derselbe so gering ist, daß er nur einen verschwindenden Einfluß auf das Individuum ausübt.

Die zweite Grundform der Vertheilung dagegen enthält denjenigen Zustand des Besitzes, in welchem die Größe des Besitzes bei allen Einzelnen entweder ganz gleich, oder doch so ähnlich ist, daß die Größe des Unterschiedes im Besitz zu gering wird, um einen Unterschied in der gesellschaftlichen Stellung des Einzelnen dadurch zu erzeugen.

Die dritte Grundform der Vertheilung endlich ist die des Unterschiedes in der Größe des Besitzes, die man wohl als die eigentliche Vertheilung zu bezeichnen pflegt.

Das nun, was wir den organischen Proceß der Klassenbildung nennen, besteht nur darin, daß die Zustände des Besitzes nach gewissen, in der Natur des Besitzes selbst liegenden Gesetzen bei der ersten Grundform beginnen, und von dieser durch die zweite hindurch zur dritten übergehen. So daß, da die Klassenverhältnisse auch den Gesellschaftsformen gemein sind, auch jede einzelne Gesellschaftsform zuerst ohne Einfluß des Besitzes dasteht, dann auf der wesentlichen Gleichheit desselben beruht, und endlich den Unterschied und seine Folgen in sich entwickelt.

Die Beobachtung und Darstellung der Klassenbildung wird nun zur wissenschaftlichen Erkenntniß derselben, indem man die Gesetze, welche jene drei Grundformen im Besitze erzeugen, in ihrer causalen Verbindung mit der sittlichen Ordnung und der Vertheilung der geistigen Güter und Funktionen einerseits, und der einzelnen Persönlichkeit und ihrer Interessen andererseits auffaßt. Und diese Lehre von der Klassenbildung gibt somit die erste und allgemeinste Grundlage für die Lehre von den Klassen der Gesellschaft.

Die Gesammtheit dieser Darstellungen bildet nun den ersten Abschnitt, als die Lehre von der Klassenordnung in der Gesellschaft. Der zweite Abschnitt ist die Bewegung der Klassen, und diese ist wieder eine zweifache.

Sie ist nämlich nach dem allgemeinen Begriff der Bewegung der Gesellschaft zuerst eine Entwicklung der harmonischen Gestalt der Gesellschaft, als die Verwirklichung des Begriffs der Freiheit in der Klassenordnung, oder der Fortschritt derselben, dessen Grundlagen und Gesetze den ersten Abschnitt dieses zweiten Theiles bilden.

Indem nun aber in diese Klassenbildung das Interesse mit seinem Inhalt und seiner Gewalt hineintritt, entstehen diejenigen Erscheinungen, die wir unter dem Gesammtbegriff der Gegensätze

in den gesellschaftlichen Klassen zusammenfassen. Auch diese Gegensätze tragen den rein wirthschaftlichen Kampf und seine Folgen auf das Gebiet der Vertheilung der gesellschaftlichen Rechte und Funktionen hinüber, bis diese Gegensätze, wo sie unvermögend werden, sich auszugleichen, die Bahn der organischen Entwicklung verlassen, und zum offenen Kampf mit einander übergehen. Auch der gesellschaftliche Kampf hat den allgemeinen Charakter der Klasse; er ist mit den Klassenunterschieden und Gegensätzen in allen Formen der Gesellschaft vorhanden, und zwar allgemein gültig, aber auch für sich betrachtet, gestaltlos wie jedes Allgemeine. Seine positive Gestalt empfängt er erst durch sein Verhältniß zu den positiven Gesellschaftsformen.

Dieß ist der Inhalt der Klassenordnung für sich betrachtet. Allein die Klasse ist, wie schon gesagt, nirgends für sich vorhanden. Sie hat ihr wirkliches Leben nur in Verbindung mit den Formen der Gesellschaft; und die Darstellung der Regeln und Erscheinungen, welche sich aus der Verbindung der Klassen und Formen ergeben, werden als wirkliche Klassenordnung den dritten Abschnitt der Lehre von den Klassen bilden.

Erstes Kapitel.

Darstellung der Klassenbildung und Klassenordnung.

Allgemeine Natur.

Der Unterschied der Klassen in der Gesellschaft ist offenbar kein unmittelbarer und ursprünglicher Zustand, sondern ein jeder weiß, daß er das Ergebniß eines langen Processes im Leben der Menschheit ist. Dieser Proceß beruht nun auf bestimmten Gesetzen, welche den Ausdruck der Natur seiner Elemente bilden. Er ist daher an und für sich Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß; und diese Erkenntniß nennen wir die Lehre von der Klassenbildung, während das Ergebniß selbst, wissenschaftlich dargestellt, die Lehre von der Klassenordnung bildet.

Die Klassenbildung entsteht nun, wie gesagt, aus dem Verhältniß des Maßes der Güter. Die Stadien der Klassenbildung sind daher durch die Verhältnisse des Maßes an sich gegeben. Diese nun enthalten drei Hauptformen. Das erste Verhältniß ist dasjenige, wo ein Maß entweder noch gar nicht vorhanden, oder wo es zu gering ist, um in Betracht zu kommen, ein Zustand, den wir die Güterlosigkeit nennen. Das zweite ist das der Gleichheit der Güter in ihrem Maße; das dritte endlich ist das der Verschiedenheit. Mangel, Gleichheit und Verschiedenheit sind zunächst nur die Qualitäten des Maßes der Güter. Indem nun das Maß der Güter überhaupt die Bedingung für die Vertheilung und Ordnung der gesellschaftlichen Güter ist, und damit zur Grundlage der Gestalt der Gesellschaft wird, entstehen in dieser durch das Maß bedingten Ordnung der Gesellschaft oder der Klassenordnung dieselben drei Stadien; oder, die Klassenbildung in der Gesellschaft beginnt mit der Besitzlosigkeit, geht dann über zur Gleichheit, und erzeugt endlich die Verschiedenheit, welche das Wesen aller Klassen ist.

Der Inhalt dieser Stufen im gesellschaftlichen Sinne besteht nun darin, daß die Vertheilung der geistigen Güter, der Funktionen und der individuellen gesellschaftlichen Güter dieser Vertheilung des Besitzes folgt, und daß die letzteren daher in jenen drei Stadien eine verschiedene Gestalt darbieten, die ihrerseits durch die Natur der materiellen Vertheilung bedingt erscheint. Auf jede dieser Stufen der Klassenbildung werden wir daher alle drei Momente der Gesellschaftsbildung wiederfinden, die Geselligkeit, die Sitte und die Rechtsordnung; und zwar, so daß jedes dieser Momente nunmehr durch die Vertheilung des Besitzes und die ihr entsprechende gesellschaftliche Ordnung seine Gestalt erhält. Jede dieser Stufen trägt daher die Fähigkeit, als eine selbständige Seite des gesellschaftlichen Zustandes dargestellt zu werden. Und das ist unsere Aufgabe.

Das Princip der Klassenbildung aber enthält offenbar mehr als den einfachen Uebergang von Einer Stufe zur anderen, oder von Einer Form der Vertheilung zur anderen. Es ist kein Zweifel, daß dieser Uebergang zugleich ein Fortschritt ist. Er vollzieht sich daher wie jeder wahre Fortschritt durch die in der Natur des jedesmaligen Zustandes liegenden Elemente; dadurch ist dasselbe ein Proceß des organischen Lebens, und als solcher bildet er einen wesentlichen Theil der Aufgabe dieser wissenschaftlichen Erkenntniß.

Daß nun dabei das Verhältniß der Klassen zu den Formen für sich dargestellt wird, ist, wie man erkennen wird, eine Forderung der Zweckmäßigkeit und Klarheit, der wir uns um so lieber fügen, als die Begriffe und das Wesen der Formen oder Ordnungen der Gesellschaft im engeren Sinne überhaupt in der Wissenschaft noch nicht zur feststehenden Anerkennung gebracht, und eine Verwirrung in diesen Grundbegriffen daher um so leichter möglich ist.

Erstes Stadium.

Die Gesellschaftslosigkeit (Besitzlosigkeit und Naturzustand).

Es ist bekannt genug, daß der Ausdruck „Naturzustand," der zuerst mit Hobbes entsteht, später in vielfacher Weise gebraucht ist und namentlich im vorigen Jahrhundert einen ganz bestimmten Sinn empfangen hat. Die Auffassung, aus welcher dasselbe zuerst entstand, war eine wesentlich verschiedene von der Bedeutung, welche derselbe vorzüglich seit Rousseau im vorigen Jahrhundert erhielt, und wiederum verschieden von dem Sinne, in welchem die deutsche Rechtsphilosophie denselben aufgenommen hat. Der letztere Sinn hat nun auch in diesem Augenblick eine gewisse Stellung in der Wissenschaft, und es ist daher nothwendig, etwas näher auf die Sache einzugehen, da den zum Theil fast unbegreiflichen Unklarheiten, welche sich an diesen Ausdruck anschließen, mit den Verwirrungen, welche derselbe erzeugt hat, nur dadurch ein Ende gemacht werden kann, daß das Richtige, was in den bisherigen Vorstellungen liegt, von dem Ungenauen geschieden und der Begriff selbst auf seinen wahren und klaren Inhalt zurückgeführt wird.

Die Vorstellung von einem Naturzustande oder status naturalis ist bei Hobbes die Vorstellung von einem Nebeneinanderseyn der Menschen ohne alle gemeinschaftliche, staatliche Gewalt, so daß für jeden Einzelnen nur er selber das Maßgebende für alles ist, was er thun und lassen will. In diesem Zustande treibt denn der in der Natur der Menschen liegende Drang nach absoluter Herrschaft über alles Aeußere, ihn, auch den Nebenmenschen in seine Gewalt zu bekommen. Und daraus entsteht als eigentlicher Inhalt des Naturzustandes, da nämlich jeder Einzelne denselben Drang hat, eine Gewalt jedes Einzelnen gegen jeden Einzelnen, des bellum omnium contra omnes. Aus diesem dann geht der Staat mit seinem

Imperium als Negation jener Einzelgewalt hervor. Der Naturzustand ist daher hier die Quelle der Staatsgewalt; sein Widerspruch ist der Keim und die Nothwendigkeit der letzteren. Dieselben Gedanken drückt in anderer Weise Spinoza aus, und unter den Deutschen ist es Fichte, der auf derselben Grundlage die Rechts- und Staatsordnung entstehen läßt.

Hier ist mithin die Basis des Naturzustandes bloß die einzelne freie Persönlichkeit und der Begriff ihrer unendlich freien Selbstbestimmung, die nur durch die Noth, wie bei Hobbes, oder durch die Gewalt, wie bei Spinoza, oder durch kluge Einsicht, wie bei Fichte — bei allen aber im Grunde durch das Bedürfniß nach dem Schutze ihrer Interessen zum Vertrage, und im Vertrage zum Staate führt.

Bei Rousseau und den Encyclopädisten ist dagegen der Naturzustand derjenige Zustand, in welchem für die volle Entwicklung der Anlagen der Persönlichkeit keine Hindernisse in der äußeren Ordnung der Menschen und der Dinge vorhanden ist, so daß der Mensch als der natürliche und wahre aus seiner beständigen Berührung mit der Natur hervorgeht; wesentlich im Gegensatze zu den Einflüssen, welche die Gesittung und die Vertheilung des Eigenthums und ihre Folgen auf das geistige Individuum haben. Aus dieser Vorstellung von dem wahren freien Leben des Einzelnen geht dann die weitere Vorstellung eines Gesammtzustandes hervor, in welchem es keinen Unterschied unter den Menschen gibt, weil die Menschen an sich gleich sind, und in der allen offenen und für alle in gleicher Weise gleichen Natur auch gleich bleiben. So wird hier aus dem Naturzustand der Zustand der Gleichheit der Einzelnen an sich, und der Gleichheit in der Gemeinschaft.

Diese Vorstellung ist später bei den gesellschaftlichen Kämpfen, welche den Inhalt der französischen Revolution bilden, auf die Besitzverhältnisse der gewerblichen Gesellschaftsform übertragen, welche sich damals aus der ständischen Gesellschaftsform herausbildete, und hat hier die Gestalt der Gütergemeinschaft, des Communismus angenommen, an welchen der Socialismus sich anschloß. Hier ist mithin der Begriff der gesellschaftlichen Gleichheit der eigentliche Inhalt des Begriffes des Naturzustandes.

Bei den Deutschen, insoweit dieselben überall den Naturzustand als Grundlage ihrer Gedanken über die Rechtsbildung aufnehmen,

was zuerst durch Pufendorf geschah und durch Wolf weiter ausgebildet ward, ist man von einer mehr oder weniger klaren Verbindung beider Elemente ausgegangen, indem man den Satz aufstellte, daß der Natur des Menschen nach jeder ein gleiches Recht an allem habe, daß aber die absolute Nothwendigkeit der Gemeinschaft jeden Einzelnen zu einem Aufgeben eines Theiles von diesem Recht absolut nöthige. So entstand die Vorstellung des eigentlichen Naturrechts, als desjenigen Rechts, welches jedem Einzelnen aus seiner Natur folge, und zugleich der nothwendigen Unterordnung dieses Rechts unter die rechtlichen Bedingungen der Gemeinschaft, welche mithin Beschränkungen des Naturrechts sind, und im Gegensatz zu diesem das bürgerliche Recht oder jus civile heißen.

Hier ist also der Naturzustand eigentlich verschwunden, und nur noch die Quelle des Naturrechts, durch welches der Naturzustand von da an ein wesentlicher Faktor der Rechtsphilosophie wird. Sowie man aber, und das ist namentlich in unserem Jahrhundert geschehen, erkannte, daß es ein absoluter Widerspruch sey, von einem Recht zu sprechen in einem Zustande ohne eine anerkannte und herrschende Gemeinschaft des Menschen — und das ist ja eben der Naturzustand — und mithin den Naturzustand als Quelle der Erkenntniß der Rechtsordnung anzunehmen, so ist der Begriff des Naturrechts ziemlich allenthalben in der deutschen Rechtsphilosophie verschwunden, und die Begründungen des Rechts sind auf einem andern Punkte gesucht worden.

Es ist nun klar, daß die erste Vorstellung vom Naturzustande nichts anderes ist, als die logische Entwicklung Eines Elementes in der einzelnen Persönlichkeit, nämlich des Momentes des ausschließlichen individuellen Interesses, dessen Alleinherrschaft hier nicht als Grundlage Eines Zustandes, sondern als Grund für die Erzeugung eines Andern betrachtet wird. Ein solcher Naturzustand ist daher eine Abstraktion, und müßte daher nicht als die Auffassung eines besonderen Zustandes, sondern als die Gesammtwirkung Eines bestimmten Elementes des persönlichen Geistes in jedem Zustande aufgefaßt werden. In diesem Sinne hat jener Gedanke seine volle Geltung, so weit er reicht. Aber die Gesammtheit aller Lebensbeziehungen auf diesen Gedanken zurückführen, und ihn als einen Zustand auffassen zu wollen, ist eben darum ein Widerspruch, weil der Mensch selbst nicht bloß das individuelle Interesse zu seinem

Inhalte hat. Wir drücken das so aus, daß ein solcher Zustand undenkbar ist.

Was die zweite Vorstellung betrifft, so ist derselbe ein nicht minder großer Widerspruch gegen die Thatsache, daß die Natur ohne eine lange vorhergegangene Arbeit der menschlichen Gemeinschaft gar nicht fähig ist, dem Einzelnen die Mittel seiner Existenz, viel weniger die Mittel seiner freien Ausbildung zu geben. Ein Zustand daher, in welchem der natürliche Mensch aus der reinen Natur zugleich als ein gebildeter und entwickelter hervorgehen sollte, ist gleichfalls ein vollkommen undenkbarer; und die Vorstellung von der Gleichheit der Menschen unter einander löst sich damit in völlige Unklarheit auf.

Daß die Idee des Naturzustandes als Grundlage der Idee des Naturrechts sich bereits als inhaltslos gezeigt hat, ist schon erwähnt.

So ergibt sich, daß auf diesem Wege der Naturzustand uns nichts bestimmtes bedeuten kann. Dennoch enthalten jene Vorstellungen etwas Wahres und Bedeutendes, das nur seiner richtigen Stellung bedarf.

Sie betrachten nämlich den Menschen, insofern derselbe den *Einflüssen des Besitzes entgegen* ist, und geben so die Grundlage für die Vorstellung eines Zustandes, in welchem er noch keinen Besitz und mithin auch noch nicht die auf seiner Vertheilung beruhenden Folgen gibt.

Dadurch zeigen sie uns den Weg zum eigentlichen Inhalte dieser Vorstellung.

Der Naturzustand ist nämlich weder ein rein historischer, noch ein idealer, noch ein juristischer, sondern er ist einfach ein *gesellschaftlicher Begriff*. Der Naturzustand bezeichnet uns denjenigen Zustand, in welchem wir uns die Menschen vorzustellen haben, ehe noch eine bestimmte *Vertheilung des Besitzes* unter ihnen stattgefunden hat, und ehe daher diese Vertheilung ihren Einfluß auf die *geistige Ordnung* ausüben kann.

Nun ist es zwar im Besitze wie in allen organischen Dingen gewiß, daß es keinen Punkt gibt, in welchem nicht schon der erste Anfang im Keime vorhanden gesetzt werden muß. Es läßt sich dann gar keine Persönlichkeit denken, ohne einen Besitz und ohne ein Eigenthum. Denn der Fisch, den ich fange, und die Frucht, die ich pflücke, sind doch in dem Augenblicke ein Besitz und Eigenthum, wo ich sie für meine Nahrung gebrauche. Ein absolut besitzloser

Zustand ist daher ein Unding, weil ein absolut bedürfnißloser ein Unding ist.

Will man daher unter dem Naturzustande etwas Bestimmtes verstehen und eine Anwendung auf die Gesellschaftsordnung finden, so muß man einen *wirthschaftlichen Zustand* aufstellen, der der geistigen Ordnung des Naturzustandes zum Grunde liegt, und der sich bestimmt von den folgenden Zuständen unterscheidet.

Dieß ist daher der *erste Punkt*, auf welchem die Begriffe und Gesetze, welche über den Besitz an sich entscheiden, in die gesellschaftlichen Begriffe hineingreifen und ihre Grundlage werden. Wir können diesen Begriff den des *wirthschaftlichen Naturzustandes* nennen, der dem *gesellschaftlichen* Naturzustande mit seiner Natur in seinen Einwirkungen zum Grunde liegt.

Den wirthschaftlichen Naturzustand nennen wir nun denjenigen, in welchem der Mensch seinen Besitz und seine Kräfte noch nicht dazu verwendet, die Natur zur *Erzeugung* von Existenzmitteln zu bestimmen, sondern nur dazu, um die von der Natur allein erzeugten Mittel zu ergreifen und zu verbrauchen; — strenger ausgedrückt, wo der Mensch noch weder Kapital noch Arbeit auf die Produktion, sondern nur auf die Consumtion verwendet.

In diesem Zustande kann es nun keinen bestimmten Einzelbesitz geben, als höchstens den Besitz an den Mitteln und Werkzeugen, mit welchen der Einzelne die Produkte der Natur erwirbt. Was aber mehr ist, es kann hier auch keine rechte *Ordnung* des wirthschaftlichen und damit des persönlichen Lebens geben, indem die auf die Occupation gerichtete Thätigkeit eben sowohl als die Verzehrung von der Natur in ihrer zufälligen Produktion abhängig ist.

Nun aber unterliegt alles Güterleben dem nicht zu ändernden Gesetze, daß die Natur nur dann dem immer wachsenden Bedürfniß des Menschen genügt, wenn der Mensch selbst mit geregelter Arbeit die erzeugenden Kräfte desselben nach seinem Willen lenkt, um die Produkte dieser Kräfte nach seinem Gefallen genießen zu können. *Die Natur, sich selber überlassen, ist nur reich genug für sich selber, nicht auch zugleich reich genug für den Menschen.* Der wirthschaftliche Naturzustand ist daher unbedingt der Zustand wirthschaftlicher *Armuth*.

Nun ist der Besitz einerseits durch die Arbeit, welche er fordert, andererseits durch seine Erzeugnisse selbst die nothwendige Bedingung

für die geistige Entwicklung. Die wirthschaftliche Armuth ist daher der Regel nach die Grundlage der geistigen, der wirthschaftliche Naturzustand ist mithin zugleich der Zustand geistiger Armuth.

In diesem Zustand bietet mithin weder das Bedürfniß der wirthschaftlichen Produktion, noch das Bedürfniß geistiger Entwicklung die Grundlage zu einer festen Gemeinschaft unter den Einzelnen; und der Mangel des ersteren wird stets die Versuche zu der letzteren zu gelangen wieder zerstören. Der wirthschaftliche Naturzustand wird daher nothwendig zugleich zum Zustande der Vereinzelung.

Damit ist denn die Grundlage für den gesellschaftlichen Charakter des Naturzustandes gegeben. Jeder ist in seiner Armuth auf sich selbst angewiesen; eine Gemeinschaft der Funktionen, ein gemeinsames Gericht, ein gemeinsamer Feldzug, ein gemeinsamer Gottesdienst ist zwar nicht unmöglich, aber er ist auf die Willkür und insgesammt auf den Zufall angewiesen. Eine gemeinsame Arbeit ist nicht vorhanden. Einen Unterschied zwischen Höheren und Niederen kann es nicht geben; es gibt nur Einzelne, die sich auszeichnen, niemand der herrscht. Dem Interesse fehlt der Gegenstand, der Persönlichkeit das Bewußtseyn, das die Vergleichung mit andern gibt. Der wirthschaftliche Naturzustand mit seiner Besitzlosigkeit ist daher für das geistige Leben die Ordnungslosigkeit einerseits, und die Gegensatzlosigkeit andererseits. Das aber ist, zusammengefaßt, die Gesellschaftslosigkeit. Und somit ergibt sich als der wahre Begriff des Naturzustandes der Begriff der Gesellschaftslosigkeit, der dann natürlich dem inneren Zusammenhange von Staat und Recht mit der Gesellschaft zufolge, die Staatlosigkeit und die Rechtlosigkeit zugleich enthält.

Alles dasjenige daher in den bisherigen Vorstellungen vom Naturzustande, was eben diese negative Seite desselben enthält, ist richtig; nur seine negativen Consequenzen sind wahr. Alle positiven Vorstellungen dagegen von einem geordneten oder gar glücklichen Naturzustande sind inhaltslos. Alle Vorstellungen aber, die nicht die wirthschaftliche und geistige Ordnungslosigkeit als Inhalt des Naturzustandes erkennen, sind einseitig. Der Naturzustand ist der für die Gemeinschaft noch ganz gestaltlose, für die Entwicklung gänzlich leere, und für den Einzelnen arme und unglückliche Zustand der Vereinzelung und der Besitzlosigkeit.

Diesen Zustand nun lernen wir natürlich nur auf Einem Wege

kennen; das ist, wenn die gebildeten Völker mit den noch in der Besitzlosigkeit stehenden zusammentreffen. Wir nennen diese Völker die Jäger- und Nomadenvölker; aber Jäger und Nomaden haben doch schon die erste Spur des festvertheilten Besitzes. Dennoch zeigen die Nachrichten, die wir über dieselben besitzen, daß da, wo der gesonderte Besitz nicht entstanden ist, die Ordnung in den drei Funktionen und die geistige Thätigkeit nicht entstehen kann. Es ist der unterste Zustand des Lebens. Bei dem individuellen Besitze erst beginnt die Persönlichkeit; bei dieser erst die höhere Ordnung mit ihrer Macht und ihrem Segen. Der Begriff des Naturzustandes ist der unwichtigste in der ganzen Gesellschaftslehre, wie die Kraft der Naturvölker die schwächste unter allen Völkern. Jener ist nur durch Mißverständniß ein Gegenstand der Philosophie, diese nur durch ihre Vernichtung ein Gegenstand der Geschichte geworden.

Wollen wir daher den Naturzustand oder die Gesellschaftslosigkeit auf die Elemente der Gesellschaftsbildung, Geselligkeit, Sitte und Recht beziehen, so werden wir im Allgemeinen die Sache erschöpfen, wenn wir sagen, daß der Naturzustand wie er die Negation aller Gesellschaft, so auch die Negation jener drei Elemente enthält. Es gibt in der Besitzlosigkeit keine Geselligkeit, sondern ihr Wesen ist eben die Vereinzelung. Es gibt keine Sitte, sondern nur die auf der Einzelwillkür beruhende Rohheit. Es gibt kein Recht, sondern nur die Einzelgewalt. Das ist der Inhalt der Gesellschaftslosigkeit und des Naturzustandes. Und es hat daher wenig Sinn, von der Wichtigkeit des Naturzustandes an sich zu reden.

Da nun aber jene Leere und Negation des Naturzustandes auf der Besitzlosigkeit als solche beruht, so ergibt sich, daß dieser negativ sittliche Inhalt der Besitzlosigkeit allenthalben in der gesellschaftlichen Welt erscheinen wird, wo wir dieselbe in der wirthschaftlichen finden. Vereinzelung, Rohheit und Gewaltthätigkeit erscheinen deßhalb auch in den höheren Stufen der Gesellschaft, weil sie die absoluten Begleiter der Besitzlosigkeit sind; sie sind die gesellschaftlichen Folgen der wirthschaftlichen Armuth. Wenn es daher so gut als ohne Bedeutung ist, von dem Wesen des Naturzustandes an sich zu reden, so hat es dagegen die höchste Bedeutung, die Erscheinungen des Naturzustandes innerhalb der schon ausgebildeten Gesellschaft aufzusuchen. Und hier ist niemand im Zweifel darüber, daß die wirthschaftliche Besitzlosigkeit oder die Armuth die ewige Quelle der Sittenlosigkeit

und der rohen Gewalt ist, und *ewig bleiben* muß. Das ist der Satz, um dessentwillen die Erkenntniß des Naturzustandes für *alle* Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung von hoher Bedeutung ist. Denn es ist klar, daß vermöge dieses Satzes die absolute Armuth an und für sich eine *gesellschaftliche Gefahr* bildet, und daß die höhere Sittlichkeit um ihrer selbst willen nicht bloß das an und für sich Schlechte, sondern auch die absolute Armuth bekämpfen muß. So ist es ein Naturgemäßes, daß in dem Grade, in welchem die thätige Liebe sich zur Gesittung verwirklicht, die höheren Klassen den untersten Stufen der unteren ihre helfende Hand reichen. Und wieder finden wir hier einen jener Punkte, in denen die christliche Religion mit ihrer Allgewalt mitten in das Lebensprincip auch der Gesellschaft hineingreift — eine Religion, die nicht bloß das Göttliche, sondern auch das wahrhaft Menschliche allein zum vollen Ausdruck bringt.

Daß nun ein Stillstehen bei dem Naturzustand sowohl in der höheren Bestimmung oder in dem Interesse des Ganzen und des Einzelnen liegt, bedarf wohl keines Beweises.

Zweites Stadium.

Die Gleichheit des Besitzes.

Die Entstehung des Einzelbesitzes, die Ansäßigkeit und die Gleichheit.

Der Naturzustand, wie wir ihn dargestellt, ist wesentlich ein Zustand der Armuth. Die Armuth aber ist, den sittlichen Aufgaben des Menschen gegenüber, nicht bloß ein wirthschaftlich, sondern zugleich sittlich untergeordneter Zustand. Der Drang des Menschen nach größerem Besitze ist eben deßhalb nicht bloß eine wirthschaftliche, sondern auch eine sittliche Macht. Die äußere Noth ist der Sporn zum Erwerbe der Bedingungen auch der sittlichen Entwicklung.

Sie treibt den Menschen daher zunächst, den Grund der Armuth in einem Zustande zu untersuchen, in welchem doch die ganze Natur mit ihrem scheinbaren Reichthum ihm offen steht. Er findet denselben bald. Dieser Grund liegt in der That in nichts anderem, als darin, daß der Mensch die Erzeugung der Dinge, deren er bedarf, den *Naturkräften allein* überläßt und damit auf das angewiesen ist, was diese durch sich selbst erzeugen.

Will er daher aus der Armuth heraustreten, so muß er nicht mehr die Früchte der Naturkräfte, sondern vielmehr diese Naturkräfte selbst zum Gegenstande seiner Thätigkeit machen. Dieß nun kann er nur, indem er seine Arbeit an den Grund und Boden anschließt und den Proceß, durch welchen der Mensch aus seinem Naturzustande hinaustritt und seine erwerbenden Kräfte mit dem Grunde und Boden auf das Engste verbindet, nennen wir das Ansäßigwerden.

Die Ansäßigkeit nun erzeugt an und für sich eine Reihe von ganz neuen Momenten im menschlichen Daseyn, in denen sich die gewaltigen Einflüsse des Besitzes überhaupt und diejenigen des Grundes und Bodens im Besondern zuerst, wenn auch nur noch im Keime zeigen. Sie ist es, welche das Eigenthum und mit ihm das Recht gründet; sie ist es, welche Maß und Form in das Leben des Einzelnen hineinbringt; sie ist es endlich, welche dem Menschen eine ganz neue Welt der Naturbetrachtung aufschließt. Sie ist dadurch der Beginn einer ganz neuen Entwicklungsstufe im Leben der Menschheit.

Vom Naturzustande bis zur Ansäßigkeit ist daher ein sehr weiter Schritt. Es ist anzunehmen, daß in den meisten Fällen Jahrhunderte darüber hingehen, ehe er geschieht, Jahrhunderte, ehe er vollzogen ist. Diese Jahrhunderte erscheinen in der Geschichte der Menschheit eben so wenig, als die Jahrhunderte, in denen sich die primären und secundären Bodenbildungen erzeugten. Man erkennt sie nur an ihrem an sich sehr einfachen Ergebniß; es ist die Ablagerung der unstäten Nomaden und ihrer Arbeitskraft auf einer, für jedes Individuum jetzt definitiv bestimmten Stelle auf der Oberfläche der Erde.

Die allgemeinen Folgen der Ansäßigkeit lassen sich nun in zwei große Gebiete theilen. Das erste enthält ihre wirthschaftlichen Consequenzen. Von diesen soll hier nicht die Rede seyn. Das zweite aber umfaßt die gesellschaftliche Bedeutung derselben.

Jede Ansäßigkeit zwingt den Einzelnen, den Grund und Boden, den er in Anspruch nimmt, nicht nach allgemeinen Wünschen nach großem Besitz — der ihm noch nichts nützen würde — sondern nach dem gegebenen Maße der Kräfte zu bestimmen, welche er auf die Bearbeitung desselben verwenden kann. Die Gründe dafür kann man leicht selber darlegen.

Nun aber sind mit sehr geringem Unterschiede die landwirthschaftlichen Arbeitskräfte jedes Einzelnen einander durchschnittlich gleich. Es folgt daher, daß auch der eigene Besitz, durch dessen

Occupirung der Einzelne aus dem Naturzustande heraustritt, durchschnittlich dem ursprünglichen Besitze jedes anderen in der ersten Ansäßigkeit ebenfalls gleich seyn wird.

Damit ist dann die Grundlage für den ganzen Charakter jeder Gemeinschaft gegeben, welche, sey es als Ansiedlung, sey es als Uebergang von der patriarchalischen Horde zum festen Wohnsitz, zuerst in die Ansäßigkeit übergeht. Es ist jede solche Gemeinschaft eine Gemeinschaft von gleichen Besitzern. Und dieß ist nun das gesellschaftliche Moment, das mit der Ansäßigkeit gegeben ist.

Dieser Moment hat nun zwei Seiten, deren genauere Betrachtung den wesentlichen Inhalt dieses Stadiums der Klassenbildung abgibt. Die weitere Erfüllung erscheint, wenn wir die Besitzgleichheit in den einzelnen Gesellschaftsformen wiederfinden.

Die erste dieser Seiten ist die Einwirkung, welche die Gleichheit des Besitzes aller Einzelnen auf die Gestalt und Ordnung der drei Funktionen hat. Wir werden sehen, wie in dieser Beziehung diese Gleichheit der Besitze die erste Begründung der gesellschaftlichen Grundverhältnisse abgibt.

Die zweite Seite bezieht sich auf die einzelne Persönlichkeit; und hier werden wir sehen, wie die Gleichheit des Besitzes es ist, welche dem Einfluß des Besitzes überhaupt auf die gesellschaftliche Geltung des Einzelnen die Bahn bricht, während gerade der Mangel des Unterschiedes im Besitze zum Grunde des Mangels an höherer Organisation und weiterer Entwicklung wird.

Wir werden, indem wir die Erfüllung des Folgenden der Lehre von den Gesellschaftsformen vorbehalten, den ersten Theil die Lehre von dem reinen Begriff der Gemeinde, den zweiten Theil die Lehre von dem reinen Begriff der gesellschaftlichen Persönlichkeit nennen.

Der reine Begriff der Gemeinde.

Die Gemeinde ihrem reinen Begriff nach ist die Gemeinschaft Gleicher zur Ausübung der drei Funktionen des Gottesdienstes, des Gerichts und der Waffen.

Viele haben sich bei dieser oder einer ähnlichen Vorstellung von der Gemeinde beruhigt, ohne überall auf den wesentlichen Unterschied der Gemeinde, ihrem allgemeinen Begriffe nach, und der wirklichen Gemeinde in Stadt und Dorf zu kommen. Aber auch jener allgemeine Begriff hat einen reichen und wichtigen Inhalt, und dieser

entsteht durch die Entwicklung der Grundlage, auf der er selber beruht, des Besitzes und seiner Verhältnisse.

Obgleich nämlich die Besitze und Rechte aller Einzelnen gleich sind, so erzeugt dennoch das bloße Zusammentreten dieser Gleichen zu jenen gemeinsamen Funktionen ein zweites System von Besitzes- und Rechtsverhältnissen neben denjenigen der Einzelnen; und dieser Unterschied ist Keim und Grundform der ganzen folgenden Ordnung der Gesellschaft.

Durch das Zusammentreten der Besitzer als solcher entsteht nämlich zuerst neben dem Privatbesitz ein Versammlungsort, der anfänglich stets für alle Funktionen zugleich bestimmt ist. Es ist klar, daß dieser Ort zu der Vertheilung an die Einzelnen unfähig seyn muß; das ist, er ist dem Privatrechte entzogen. Zu gleicher Zeit aber geht die sittliche Würde der Funktion auf diesen für sie ausschließlich bestimmten Ort über; er wird heilig und unverletzlich, wie jene; das heißt, er hat den Gemeindefrieden, der einerseits in dem Verbote besteht, mit Waffen in die Versammlung zu kommen, andererseits in härterer Strafe für Frevel an diesem Ort. Er ist daher auch irgendwie ausgezeichnet, mit irgend einem Schmuck oder Symbol seiner Bestimmung versehen; und diese Symbole tragen dann den Charakter jener friedlichen Heiligkeit in verdoppeltem Maße an sich. Alle diese Sätze lassen sich im Einzelnen leicht nachweisen. Da nun aber der Versammlungsort die Bestimmung hat, den gemeinsamen Gemeindefunktionen zu dienen, so ist es natürlich, daß zwar Anfangs alle drei gesellschaftlichen Thätigkeiten, die der Waffenpflicht, die des Gerichts und die des Gottesdienstes, auf demselben Platze vorgenommen werden, bald aber scheiden sich die Funktionen und mit ihnen die Versammlungsorte, und so entsteht der dem Gottesdienst geweihte Platz, der Tempel, die Ding- oder Malstätte für das Gericht und unter gewissen Verhältnissen die Akropolis, die Burg, für die Vertheidigung der Gemeinde. Daran schließt sich dann das, was wir in der Geschichte des deutschen Gesellschaftsrechts als Kirchenfrieden, Dingfrieden und Burgfrieden wiederfinden; das ist zunächst und vor allem ein, durch seine gesellschaftliche Bestimmung mit einem besonderen Rechte begabter Platz oder Theil des Gemeindebesitzes. Dieß ist die erste und ursprünglichste Form des besonderen Rechts eines Grundstücks und damit der Keim zu dem noch am heutigen Tage wenn freilich auch nur in kaum noch erkennbarer Gestalt gültigen

Satze, den wir unten weiter verfolgen werden, daß das Recht eines jeden, für eine jener Funktionen bestimmten Grundbesitzes ein besonderes, vom Gemeinrechte verschiedenes seyn müsse. So erzeugt hier schon das geistige Leben mit dem Unterschiede des Rechts den ersten Keim gesellschaftlicher Ordnung im Grundbesitz als solchen. Denn jetzt braucht nur ein Einzelner jene Grundstücke selbst, oder entsprechende, zu erwerben, und der Unterschied im Rechte des Privateigenthums oder der Anfang des gesellschaftlichen Besitzrechts ist gegeben. Wie sich nun dieser bildet, wird später gezeigt werden.

Dieser ersten, äußerlichen Unterscheidung zwischen dem Besitze der Gemeinschaft und demjenigen der Einzelnen steht nun der Keim einer neuen Ordnung der Thätigkeiten zur Seite; statt der willkürlichen vereinzelten Thätigkeit des Einzelnen tritt hier zuerst eine geistige Gesammtthätigkeit auf; und das, was wir als Entwicklung, als Arbeit in der Lehre von der Gesittung bezeichnet haben, findet hier daher zuerst den Keim weiterer auf die Besitzverhältnisse beruhender Gestaltung.

Der Grundbesitz setzt nämlich nicht bloß die nothwendige örtliche Grenze des Einzelbesitzes und das Rechtsprincip der Unantastbarkeit, sondern er erzeugt durch die Natur seiner Produktionskräfte und ihren regelmäßigen Wechsel eine bestimmte Ordnung der Zeit und zwar nicht bloß für die Reihenfolge der einzelnen Arbeiten, sondern auch für die gemeinschaftlichen geistigen Funktionen der Gemeinden, da der Ertrag des Bodens von der zur richtigen Zeit eintretenden Bearbeitung abhängt, von jenem aber die wirthschaftliche Existenz, so ist die naturgemäße Folge davon, daß die Funktionen der Waffenpflicht, des Gerichts und der Gottesfeier wesentlich sich an diejenigen Zeiten anschließen, in denen man von der Arbeit ruht, und entweder ihr erst entgegen geht, oder ihre Früchte arbeitslos verzehrt, oder sie gesammelt in dem Vorrathshause bei einander hat. Die ursprünglichen Feldzüge der ackerbautreibenden Nationen sind daher regelmäßig Frühjahrs- und Herbstfeldzüge, und den März- und Maifeldern, in denen sie vorbereitet wurden, entsprechen noch heut zu Tage unsere Frühjahrs- und Herbstmanöver. Die Gerichtssitzungen, die nicht so lange Zwischenräume leiden, haben doch bestimmte kleinere, wo man arbeitfreie Tage hat oder voraussetzt; und die Feste sind gewöhnlich ursprünglich Winterfeste, Frühlingsfeste und Erntefeste. Dabei

ist die einzelne Zeit als solche nicht so wichtig als der allgemeine Satz, daß die Natur des Grundbesitzes eine Eintheilung der Zeitordnung überhaupt, damit erstlich zeitlich feststehende Feste, zweitens aber, was das Wichtige ist, eine allgemeine Aufmerksamkeit auf die höhere Ordnung der Natur selbst erzeugt. Aus dieser Aufmerksamkeit, welche durch die Bedürfnisse des Landbaus geboten ist, geht zuerst jene Arbeit des menschlichen Gemüthes hervor, die der in uns liegenden unmittelbaren oder unklaren Anschauung von dem Daseyn und der Natur der Gottheit einen bestimmten Inhalt gibt. So entsteht mit dem Grundbesitz einerseits die bestimmte Religion, die jene Naturkräfte als persönlich handelnde Götter betrachtet und ihnen daher als Persönlichkeiten eine, an die Landbearbeitung sich anschließende Verehrung darbringt, andererseits aber, indem diese Naturkräfte und ihre Erscheinungen für sich betrachtet werden, der Anfang der eigentlichen Wissenschaft, die dann natürlich immer zuerst auf die Verhältnisse des Landbaues sich bezieht, und die eben deßhalb die Zeiten der Arbeit und damit auch der Feste bestimmt, und darum schon im Anfange naturgemäß mit der Gotteslehre identisch ist. — Auf diese Weise greift dann die Entstehung des Grundbesitzes in die drei Funktionen und ihre Ordnung bestimmend hinein und legt den Grund zur selbständigen Entwicklung der geistigen Welt, die jetzt nur noch Eines Momentes bedarf, um schon hier eine äußerlich gültige Erscheinung zu erzeugen.

Dieß Moment ist nun das, für die Vollziehung jener geistigen Funktion ausdrücklich bestimmte, oder wie wir es schon hier nennen können, das gesellschaftliche Einkommen. Dieß gesellschaftliche Einkommen schließt sich gleichfalls in naturgemäßer Weise an die Bearbeitung des Grundbesitzes an, wenn es gleich natürlich im Anfange noch eine gewisse Gestaltlosigkeit behält, die es in den meisten Fällen unmöglich macht, es deutlich zu erkennen. Wenn nämlich die Ernte eingebracht und reichlich ist, so erscheint der Besitz derselben dem Menschen so werth und die Masse so groß, daß er mit der Hingabe eines Theils des Guten, was ihn freut, auch das höhere Wesen, den Geber dieses Guten, zu erfreuen hofft, und daß er dieß gerne, und natürlich zu der Zeit am ersten thut, wo dieß Gut am reichlichsten da ist. Diese Zeit aber kehrt jetzt regelmäßig wieder und die Hingabe zum Opfer wird daher selbst eine regelmäßige; naturgemäß, wie sie ist, wird sie dauernd, und so entsteht die erste Form

des gesellschaftlichen Einkommens in diesen regelmäßigen Beiträgen zum Dienste der Gottheit. Es ist von dieser Thatsache nicht sehr weit zu der zweiten, daß man allmählig statt der Beisteuer des Einzelnen einen bestimmten Grundbesitz hergibt, dessen Ertrag dann die Verwendungen für das Opfer bestreiten muß. So scheidet sich ein bestimmter Besitz von dem Privatbesitze aus, und es liegt in der Natur der Sache, daß dieser Besitz dieselben Rechte erhalte, welche dem Tempel selbst zukommen. Er ist dem Privatverkehr entzogen — wie es der Zweck ist, dem er dient; er ist unverletzlich, wie dieser; er steuert anfänglich nicht zu den beiden übrigen Funktionen bei, und bildet auf diese Weise nicht mehr ein mit besonderem Rechte begabtes Grundstück, sondern ein wirthschaftliches Ganze, das von dem übrigen getrennt, unter den eigenthümlichen Verhältnissen und Rechten steht, welche sich aus dem Gottesdienst entwickeln, kurz ein gesellschaftlicher Besitz neben dem Privatbesitz. Das nun ist der Anfang der Verschiedenheit in der Eintheilung und dem Recht des Grundbesitzes; und jetzt ist dem Einflusse anderer Momente die Bahn gebrochen, die wir sogleich näher betrachten werden.

Zu diesen Elementen und Formen der Gesammtthätigkeit tritt nun ein letztes hinzu, das sich an den Keim der Bildung von Körperschaften anschließt, und das wir deßhalb besonders hervorheben, weil es uns ein vielgebrauchtes, aber wenig klares Wort auf seine rechte Bedeutung zurückführt. Das ist der Ausdruck „die Gemeinde."

Denken wir uns nämlich, daß jede auf die oben bezeichnete Weise ansäßig gewordene Gemeinschaft durch Natur des Grundbesitzes zugleich eine äußerlich begrenzte ist — das ist einen Ort bewohnt, so nennen wir eine solche, mit Gemeinbesitz und Einzelbesitz ausgestattete und zu einer äußerlichen Ordnung des geistigen Lebens fortgeschrittene Gemeinschaft eine Gemeinde. Die Gemeinde ist daher ihrem ursprünglichem Begriff nach weder ein juristischer, noch ein staatlicher, noch ein kirchlicher, sondern ein rein gesellschaftlicher Begriff. Alle andern Bedeutungen sind abgeleitete; und man muß daran festhalten, denn es erklärt uns die mannichfachen Anwendungen des Wortes. Die Gemeinde ist eben dadurch der allgemeinere Begriff, der das Dorf und die Stadt, von denen als wesentlich gesellschaftlichen Erscheinungen wir unten zu reden haben werden, sowohl in ihrem Begriffe als in allen ihren Stadien umfaßt. Aber es ist

zugleich einleuchtend, daß man von einer Gemeinde nur sprechen kann, wo die Gemeinschaft zugleich an einem bestimmten Orte ansäßig ist. Alle Unklarheit über den Begriff der Gemeinde und der Grund, weßhalb er bisher weder in der Rechtsphilosophie noch in der Staatslehre seinen rechten Platz gefunden, ist damit erledigt; und alle weiteren Anwendungen sind daher nur Entwicklungen der Ordnungen in der Gemeinde durch die Entwicklung der Besitzverhältnisse, die wir in der Folge zeigen werden.

Auf diese Weise nun erzeugt das, im Grundbesitz und allen seinen verschiedenen Arten und Formen absolut liegende Maß des Besitzes zunächst die Gemeinde als erste Form der wirklichen Gemeinschaft, mit dem Gemeindebesitz, dem der Einzelbesitz zur Seite steht, den Gemeindefunktionen in Gottesdienst, Gericht und Waffenleistung, und das Bewußtseyn der Einheit unter den Gemeindegliedern. Es ist keine Frage, daß wir hier die erste Grundform der Gesittung vor uns haben. Sie ist noch sehr unbestimmt; denn es mangelt noch die Verschiedenheit der Größe, und eben so sehr diejenige der verschiedenen Bodenverhältnisse; so weit sie aber bestimmt ist, so weit ist sie auch bei allen Völkern und Zeiten dieselbe gewesen. In der Gemeinde gibt es keinen Unterschied; die Unterschiede beginnen erst da, wo aus der Gemeinde durch neue Elemente Dörfer und Städte werden; was aber in allen Dörfern und Städten wieder das Gleiche ist, das wird erst in der Darstellung der Gesellschaftsformen zur Erscheinung kommen.

Die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung und Bewegung in der Gleichheit des Besitzes.

Der reine Begriff der gesellschaftlichen Persönlichkeit ist der Uebergang von der bloß natürlichen Persönlichkeit des Naturzustandes zu der gesellschaftlichen Ordnung der Persönlichkeiten unter einander. Er entsteht dadurch, daß vermöge der Ansäßigkeit sich der Besitz mit der Person verbindet. Diese Verschlingung eines Besitzes mit der Person und ihrem Leben, welche zuerst durch die Ansäßigkeit hervorgebracht wird, bildet von jetzt an die Grundlage des Begriffes der gesellschaftlichen Persönlichkeit. Die reine oder einfache gesellschaftliche Persönlichkeit aber beruht nur darauf, daß vermöge der Natur jener ursprünglichen, in der Ansäßigkeit gegebenen Vertheilung des Besitzes jeder Besitz ein gleicher ist. Und wenn daher auch, wie wir

gesehen, in der Gemeinde sich eine bestimmte Gestalt der Gesellschaft hinstellt, so sind doch innerhalb dieser Gestalt ursprünglich alle Einzelnen, wie ihr Besitz, einander gleich. Die reine und ursprüngliche gesellschaftliche Persönlichkeit enthält deßhalb zunächst die gesellschaftliche Gleichheit aller Einzelnen in der Gemeinschaft.

Allein schon hier beginnt nun der principiell gleiche Besitz seine positiven Einwirkungen auf die gesellschaftliche Ordnung der Einzelnen unter einander zu äußern.

Die Bedeutung dieses Besitzes zeigt sich zunächst darin, daß mit dem Eintreten der Ansäßigkeit von jetzt an der Begriff der vollen gesellschaftlichen Persönlichkeit entsteht, das ist diejenige, die einen ausreichenden Besitz zur Voraussetzung hat. Dieser Satz bedarf noch keiner bestimmten gesetzlichen Anerkennung, und in den meisten Fällen nicht einmal eines bestimmten Bewußtseyns von Seiten der Gesellschaft, da der Besitz ursprünglich von selbst gleich ist. Aber die reine Geltung der Person durch sich selbst und die Gleichgültigkeit gegen den Besitz, die noch im Wesen des Naturzustandes liegen, sind damit für immer aus der wirklichen Welt verdrängt. Und wie die Ansäßigkeit für die Ordnung der Gemeinschaft im Ganzen, so ist dieselbe für die wirkliche gesellschaftliche Persönlichkeit auf diese Weise der entscheidende Schritt für weitere Entwicklung.

Allerdings aber ist dieser Begriff eben so wie die Gleichheit des Besitzes überhaupt nur als Keim und Ausgangspunkt der eigentlichen Gesellschaftsbildung zu betrachten. Wenn es das Wesen des Besitzes ist, das hier die Entwicklung verbreitet, so ist es das Wesen der Gleichheit dieses Besitzes, das dieselbe wiederum hemmt; und wir können daher innerhalb des Stadiums der gleichen Besitzvertheilung auch nur die Punkte andeuten, von denen aus die spätere Entwicklung vor sich gehen wird.

Zuerst nämlich überträgt jene, aus der Ansäßigkeit hervorgehende, Verbindung des Besitzes mit dem persönlichen Leben den Grundsatz, den wir schon angeführt, auf das Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinde. Die Gemeinde als Gemeinschaft des Gleichen beruht auf der Forderung, daß jeder Einzelne einen Besitz haben muß, um volles Glied der Gemeinde, das ist, der Gesellschaft zu seyn, ein Satz, der bekanntlich auch in allen gesellschaftlichen Zuständen mit vorwiegender Gleichheit des Besitzes gegolten hat; wir werden ihn bei der Dorfverfassung wieder finden.

Dieser Satz nun wird aus einem abstrakten Princip zu einem Grundsatz der Rechtsordnung in den gleichfalls im Allgemeinen bekannten Sätzen, daß die volle Ehre, und das volle Gesellschaftsrecht, das ist das Recht der vollen Theilnahme an den drei Funktionen nicht mehr von der reinen Person, sondern von dem wirklichen Besitze des betreffenden Vermögens abhangen. Aus diesem an sich ganz allgemeinen Satze ergeben sich die wichtigsten Consequenzen für die ganze folgende Gesellschaftsbildung; denn es leuchtet schon hier ein, daß jetzt nur Unterschiede im Besitze einzutreten brauchen, um Unterschiede in Ehren und Rechten der Gesellschaft zu begründen. Die Gleichheit des Besitzes kann freilich dabei nicht über den Keim jener Unterschiede hinauskommen.

Endlich beruht auf der, auch in der Gleichheit gar nicht ganz aufzuhebenden Möglichkeit, daß der Einzelne durch die Umstände besitzlos werden kann, der Keim des Unterschiedes zwischen der höhern und niedern Klasse, und wir werden bald sehen, daß dieser Unterschied sich durch das wirkliche Leben nothwendig verwirklichen muß.

Gehen wir nun von der gegebenen Gleichheit des Vermögens zu der Bewegung der Gesellschaft, der Arbeit und der Entwicklung in derselben über, so zeigt es sich, daß diese Gleichheit unter den Einzelnen auch den Charakter der Gesittung bestimmt, welche bei der Gleichheit des Grundbesitzes in der Gemeinschaft herrscht. Die Gesittung, ihrem Begriffe nach im geistigen Leben liegend, das Verhältniß der Arbeit und Thätigkeit zur gegebenen Ordnung umfassend, schließt sich hier zum erstenmale an die Besitzvertheilung an; aber da die Besitzvertheilung selbst die Gleichheit enthält, und mithin die Arbeit dem Einzelnen weder höhere gesellschaftliche Güter, noch größeren Besitz geben darf, so wird sie selbst eine einförmige und beschränkte. Sie schließt den Erwerb aus, weil der Erwerb nicht zum neuen Besitz führen kann; und deßhalb ist es eine jetzt erklärliche, für alle Verhältnisse der Volkswirthschaft gültige Regel, daß die wirthschaftlichen Betriebsarten um so gleichförmiger und stationärer sind, je stärker die Gleichheit des Besitzes festgehalten wird. Denn der Zweck der wirthschaftlichen Arbeit bleibt hier rein auf die Erhaltung des Einzelnen beschränkt, und die Bedeutung, nach welcher der Einzelne dennoch strebt, wird ihm nur durch seine reine Persönlichkeit gegeben.

Dadurch aber drängt nun die Unveränderlichkeit des Besitzes das Streben des Menschen auf die rein persönliche Tüchtigkeit zurück, und so sehen wir unter den Mitwerbenden ein Wetteifern in persönlicher Tugend und That entstehen, das mit der Verschiedenheit seines Erfolges für den Ruhm und die Achtung der siegreichen Mitkämpfer den Mangel der Verschiedenheit des Besitzes ersetzen muß. Darauf nun beruht die großartige, die ganze Jugendgeschichte aller edeln Völker durchziehende Erscheinung, daß gerade in der ursprünglichen Geschichte die persönliche Tugend und Kraft so außerordentliches leisten, und daß uns aus der Kinderzeit der Völkerbildung die größten Thaten erzählt werden, die sich die Nachwelt gleichsam als einen lieben Schatz des Edelsten und Besten verwahrt, oft genug in höherem Adel des Geistes aus solcher Zeit den Grund für dasjenige suchend, was in der That nur in der Gleichheit des Besitzes lag. Aus demselben Grunde sind von jeher alle diejenigen Gesetzgeber, welche einen gesellschaftlichen Zustand auf der Gleichheit des Besitzes erbauen wollten, gezwungen gewesen, die Ordnung unter den Menschen statt auf die naturgemäße Basis der Besitzvertheilung vielmehr auf die Herrschaft des Weisesten und Besten — einer Abstraktion, deren Inhalt kein Mensch genauer bezeichnen kann — zurückzuführen, und auf große Thaten ein Gewicht zu legen, das im Grunde nur den großen Eigenschaften, die auf dauernder Grundlage ruhen, zukommen sollte. Man wird jetzt aber die Eigenthümlichkeit dieser Auffassungen verstehen, die vielmehr einfache Consequenzen aus den nicht verstandenen Besitzverhältnissen, als tiefe Ursprünglichkeit des Gedankens sind.

Der Keim der Interessen und ihrer Gegensätze in der Gleichheit des Besitzes.

Denken wir uns jetzt in einen Zustand hinein, in welchem alle Einzelnen an Besitz und Ehren, also an gesellschaftlichen Gütern gleich sind, und demnach die drei Funktionen nothwendig Häupter für ihre Vollziehung fordern, so ist offenbar damit für alle Einzelnen der Besitz an sich, eben weil er ein gleicher ist, als Gegenstand des Interesses ausgeschlossen, und jenes rastlose Streben des Einzelnen, sich selbst zum Mittelpunkte des Ganzen zu machen, das nur in seinem Anstrengen eben das Interesse gewinnt, hat innerhalb des Besitzes sein Objekt verloren.

Dieß ist die Grundlage des Zustandes aller Interessen und ihrer Gegensätze, wo die absolute Gleichheit des Besitzes herrscht. Aber das Interesse, immer lebendig, sucht alsdann einen andern Gegenstand, und dieser ist dann der einzige Punkt, wo es noch einen Unterschied unter den Menschen gibt, die Stellung des Hauptes in jenen drei Funktionen. Denn es bleibt immer ein Gut, die höhere Leitung in denjenigen Arbeiten und Gesammtthätigkeiten zu haben, deren Inhalt die Verwirklichung der höchsten geistigen Güter selbst ist. Allein nun ist, wie gesagt, diese Stellung bei der Gleichheit des Besitzes nur durch die Wahl zu erwerben, das Interesse geht demnach dahin, die Wahl zu gewinnen; und da dieß nur durch das Gewinnen der Zustimmung Einzelner geschehen kann, so entsteht hier das Streben nach demjenigen, was wir den Anhang, die Genossen, nennen. Das Objekt des Interesses in der Besitzgleichheit ist daher naturgemäß die Bildung von genossenschaftlichem Anhang, um mit demselben die Wahl durchzusetzen. In diesem Streben concentrirt sich dann gleichsam alles, was Interesse heißt; und die Bildung verschiedener Gruppen von Anhängern der einen oder der andern Person ist dann die Form, in welcher sich der niemals ganz ausbleibende gesellschaftliche Gegensatz bethätigt.

Der Werth und die Anwendung dieses Satzes erscheint nun eigentlich erst da, wo wir Zustände finden, in denen wesentliche Besitzgleichheit und Mangel jedes andern Bandes zusammentreffen, und zweitens in denjenigen, wo der Besitzesunterschied in der Form der Gütergemeinschaft aufgehoben ist, wie in den religiösen Sekten und Erscheinungen. Hier finden wir zwar keinen Gegensatz von höherer und niederer Klasse, von Reichen und Armen, von Edlen und Gemeinen, wohl aber einen Gegensatz von persönlichen Parteiungen, der eben so scharf und unversöhnlich ist, als jener es nur jemals werden kann, der aber zugleich, eben weil die Ableitung auf den Besitz und die Vermittlung des Unterschiedes durch ihn mangelt, den Charakter rein individueller Bewegungen und Neigungen annimmt, und Haß und Neid, Rachsucht und Unversöhnlichkeit in viel höherem Maße erzeugt, als dieß unter der Herrschaft des Besitzes überall möglich ist. Nur daß sich diese individuelle Gestalt der gesellschaftlichen Laster hier in weit intensiverer Form zeigt, wo die äußere Gewalt ausgeschlossen ist; da entstehen die Bosheit aus dem Neid, die Verstellung aus der Unversöhnlichkeit, die Heuchelei aus der

Unterdrückung des unmittelbaren Treibens nach höherer Stellung; und nirgends ist das menschliche Leben erfahrungsgemäß reicher an diesen Fehlern und ihren vernichtenden Folgen, als da, wo es an Unterschieden im Besitz am ärmsten ist. Wo dagegen bei Gleichheit des Besitzes die Gewalt gilt, da erscheint die Rohheit als Bethätigung des Sonderinteresses, und die innern Kämpfe führen bald genug entweder die Auflösung der Gemeinschaft überhaupt, oder doch die Entstehung des Unterschiedes zwischen den Besitzenden herbei. Und das ist eben der Uebergang zur folgenden Gestalt der Gesellschaftsbildung.

Es ist daher klar, daß die Besitzesgleichheit, wie sie entweder aus der ersten Ansäßigkeit naturgemäß hervorgeht, oder wie sie zuweilen durch gesellschaftliche Gesetzgebung auch später hergestellt wird, *nur einen vorübergehenden Zustand bilden kann*. Sie wird durch die in ihr liegenden Elemente der organischen Bildung unwiderstehlich zu einer andern Ordnung hingedrängt, gleichviel ob sie auf dem Grundbesitz oder dem gewerblichen Besitz beruht. Die Gleichheit der Größe an Besitz kann nicht die dauernde Grundlage der Gesellschaftsordnung bilden.

Die höhere Natur des Lebens hat nun eben darum in das Leben der Menschen Elemente hineingelegt, welche auch *ohne Zuthun* des Einzelnen beständig dahin wirken, jene Gleichheit zu brechen, und auf der Ungleichheit des Besitzes die Ordnung der Gesellschaft zu erbauen. Und es leuchtet daher ein, daß die eigentliche Gesellschaftsbildung bei der Thätigkeit dieser drei Faktoren beginnen wird.

Drittes Stadium.

Die Ungleichheit des Besitzes und die eigentliche Klassenbildung.

Begriff und allgemeine Principien der Klassenbildung.

Wenn wir den Naturzustand mit seiner Besitzlosigkeit und die Ansäßigkeit mit ihrer gesellschaftlichen Gleichheit als unentwickelte Zustände und demnach als vorübergehende bezeichnet haben, so kommen wir jetzt zu demjenigen Zustande, dessen Grundzüge in allen Zuständen und Ordnungen der Gesellschaft sich wieder finden, und die daher den wirklich *allgemeinen* Inhalt des gesellschaftlichen Lebens abgeben

Dieß ist diejenige Ordnung in der menschlichen Gemeinschaft, in welcher die Vertheilung der geistigen Funktionen, Güter und Gegensätze auf der Verschiedenheit der Größe des Einzelbesitzes, das ist also auf der eigentlichen Vertheilung des Besitzes beruht.

Diese eigentliche Vertheilung des Besitzes nun, oder die Verschiedenheit in der Größe desselben, ist ihrem eigenen Begriffe nach eine beständig wechselnde. Und es wechselt daher mit ihr auch die Vertheilung der gesellschaftlichen Güter und Gegensätze. Es lassen sich dabei unendlich viele Stufen denken; allein da die Vertheilung des Besitzes in große, mittlere und kleine, weder willkürlich noch zufällig, sondern nach bestimmten Gesetzen geschieht, so ist auch die Vertheilung der gesellschaftlichen Güter eine geregelte. Das Entstehen einer gesellschaftlichen Ordnung aus der Besitzvertheilung ist daher ein Proceß; und die Lehre von jener, aus dieser Besitzvertheilung entstehenden Ordnung nennen wir deßhalb am besten die Lehre von der Klassenbildung.

Es ergibt sich demnach, daß die wirklich vollzogene und auf einem bestimmten Punkte feststehende Ordnung in der Verschiedenheit der Größen des Besitzes auch als eine Ordnung der Gesellschaft erscheinen wird; und diese auf der Vertheilung der Größe des Besitzes beruhende Gesellschaftsordnung nennen wir die Klassenordnung.

Wie nun die Besitzgrößen in beständiger Bewegung sind, theils aus wirthschaftlichen, theils aus geistigen Materien, so ist es auch jede Klassenordnung. Diese Bewegung ist natürlich eine unendlich vielfache. Allein jene an sich unendliche Mannichfaltigkeit in dieser Bewegung enthält demnach gewisse allgemeine, und damit die ganze Gesellschaftsbildung begreifende Gesetze. Und diese nun ergeben sich aus der Natur der beiden Faktoren, des Besitzes und der geistigen Ordnung, als die großen und allgemein gültigen Principien ihrer Wechselwirkung.

Wenn nämlich der Unterschied der Besitze den Unterschied der gesellschaftlichen Elemente bedingt, so ist es klar, daß, je größer der Unterschied unter den Besitzungen ist, desto größer auch der gesellschaftliche Unterschied unter den Menschen seyn wird. Dieß ist das allgemeinste Princip aller gesellschaftlichen Ordnung.

In gleicher Weise selbst, daß je strenger die Unterschiede im Besitze festgehalten werden, desto starrer auch die geistigen Unterschiede in der gesellschaftlichen Welt feststehen, während die Beweglichkeit der Unterschiede im Besitze zugleich die Bewegung in der Gesellschaft bedingen. Dieß können wir das allgemeine Princip der gesellschaftlichen Entwicklung nennen.

Endlich aber leuchtet es ein, daß wenn der Besitz seinem Maße nach die Bedingung der höheren und niederen gesellschaftlichen Stellung des Einzelnen ist, auch die Erreichung des größeren Besitzes der Gegenstand des individuellen Strebens seyn wird, um durch den Besitz zum gesellschaftlichen Gute zu gelangen. Und dieß ist das allgemeinste Princip des gesellschaftlichen Interesses.

Dieß sind die drei großen Principien für die Bewegung aller gesellschaftlichen Ordnung zu allen Zeiten, so wie der Unterschied des Besitzes sich Bahn bricht. Und in allen Formen der Gesellschaft, in allen Stadien der Entwicklung und im innern Leben wie im äußern werden wir dieselben wiederfinden, herrschend mit der Gewalt natürlicher Elemente, und demnach einem höchsten geistigen Ziele dienend.

Die Ausführung und Anwendung derselben aber in den einzelnen organischen Gebieten und Verhältnissen, ihre Verbindung mit den übrigen Funktionen des Lebens und die daraus folgende Darlegung der allgemeinsten gesellschaftlichen Grundbegriffe ist es nun, welche den wissenschaftlichen Inhalt der Lehre von der Klassenbildung abgibt.

Der Proceß der Bildung der Klassen und der Klassenordnung.

Die Darstellung dieses Processes wird demnach zu seinem Inhalte haben zunächst die Entwicklung der Grundlage alles Klassenunterschiedes, nämlich des Besitzes, dann die Beziehung dieses Besitzunterschiedes auf die gesellschaftlichen Elemente und endlich die daraus hervorgehende wirkliche Ordnung der Klassen in der Gesellschaft.

Nun darf man auch hier daran erinnern, daß diese Klassen nicht für sich existiren, sondern nur in den drei Grundformen der Gesellschaft erscheinen, wie das Maß in der Art des Gutes erscheint.

Alles Folgende erhält daher seine Erfüllung erst in der Darstellung der Gesellschaftsformen, die im folgenden Theile gegeben wird.

Die Entstehung des Besitzunterschiedes.

Man kann sich begnügen, die Entstehung des Besitzunterschiedes unter den Menschen als eine Thatsache anzunehmen. Und es würde das auch für tiefere Auffassung ausreichen, wenn nicht diese Entstehung selbst eine verschiedenartige wäre, und dadurch wiederum den Keim weiterer Bildungen schon im ersten Ursprung der Verschiedenheit mit sich führte. Es ist eben ein organisches Leben, in sich selbst gegliedert, mit dem wir zu thun haben.

Die Entstehung des Besitzunterschiedes ist nämlich eine dreifache.

Die erste Art der Entstehung des Unterschiedes und der Gleichheit knüpft sich an den Grund der Entstehung des Besitzes selbst. Der nun liegt in dem absoluten Bedürfniß, in dem leiblichen Daseyn der Person und der Familie, der sie angehört. Die Auflösung der Familie erzeugt das Erbrecht; und das Erbrecht erzeugt durch die Verschiedenheit der Zahl der Familienglieder mit der Verschiedenheit des Antheils, der daraus entsteht, die Verschiedenheit des Besitzes unter den Einzelnen. Ob diese Verschiedenheit sich nun zunächst noch nie als Verschiedenheit des Familienbesitzes oder gleich als Verschiedenheit des Einzelbesitzes äußert, hängt von anderen, später darzulegenden Gründen ab. Ferner aber erzeugt das Erbrecht die erste Verschiedenheit des Besitzes unter den Menschen.

Die zweite Art ist diejenige, welche aus der mit dem persönlichen Wunsche nach Besitz verbundenen persönlichen Kraft, oder aus der Gewalt entsteht. Die Entstehung des Unterschiedes durch Gewalt unterscheidet sich von der durch Erbrecht wesentlich dadurch, daß bei jener der Unterschied keine Grenzen hat, und bis zur völligen Besitzlosigkeit der Besiegten gehen könne; und da das Streben der Einen an sich seine Grenze nur in der Grenze der Macht hat, mit welcher um den Besitz gekämpft wird, so wird der Regel nach der auf der Gewalt beruhende Unterschied im Besitze ein weit größerer seyn, als der auf dem Erbrecht beruhende.

Die dritte Art der Entstehung geht nun aus der persönlichen Bethätigung im Erwerbe, aus dem Verkehr hervor. Das Wesen des Verkehrs ist es, einen bereits im Einzelbesitz beruhenden Unterschied zur Erscheinung zu bringen. Es kann daher ein sehr großer

und auch ein sehr kleiner seyn; immer aber ist er ein wechselnder, und zwar in der Weise, daß der Unterschied auf der persönlichen Arbeit und Tüchtigkeit des Einzelnen beruht. Und dieß ist sein Charakter im Vergleich zu den beiden ersten Entstehungsarten.

Im wirklichen Leben der menschlichen Gemeinschaft sehen wir nun diese drei Faktoren der Entstehung des Besitzunterschiedes beständig, wenn auch in sehr wechselnden Formen und Graden, wirkend auftreten. Jeder derselben arbeitet in seiner Weise fort; und das Ergebniß ist, daß nach den in dem wirthschaftlichen Leben liegenden Gesetzen in gegebener Zeit aus der ursprünglichen Gleichheit des Besitzes nothwendig ein Unterschied in der Größe der einzelnen Besitze hervorgeht.

Denken wir uns nun die Gesammtheit diesem Processe eine Zeit lang unterworfen, so können wir bald zwei große Abtheilungen unterscheiden. Die Eine derselben hat das größere Maß des Besitzes, die andere das kleinere. In jeder dieser Abtheilungen gibt es wieder eine sehr große Menge von Stufen, die in der ersten, von dem mittleren Besitz bis zum größten Reichthum hinauf, in der zweiten von dem kleinen Besitz bis zur vollkommensten Armuth hinabgehen. Wir haben diese Abtheilungen schon in der Lehre vom Besitz die Reichen und die Armen genannt.

Diese Unterscheidung der Reichen und Armen, die bis dahin offenbar noch eine rein wirthschaftliche ist, empfängt nun einen gesellschaftlichen Inhalt und Namen durch das Verhältniß desjenigen Elementes im wirthschaftlichen Besitz zum geistigen Leben, das wir das freie, oder jetzt das gesellschaftliche Einkommen nennen wollen. Es ist nothwendig, dasselbe hier in seiner allgemeinen Natur zu betrachten, da es einen der wesentlichsten Faktoren der ganzen Gesellschaftsbildung abgibt, und den nothwendigen Uebergang von dem wirthschaftlichen zum gesellschaftlichen Leben — denjenigen Punkt in beiden bildet, in welchem sich in eigenthümlicher Weise die Welt der materiellen Güter mit derjenigen der geistigen zu gemeinsamem Leben verbindet.

Die Klassenbildung und der Begriff der gesellschaftlichen Klasse.

Geht man von jenem so eben bezeichneten Proceß der Entstehung des Unterschiedes in den Besitzverhältnissen aus, so bilden sich, wie gesagt, große Abtheilungen in der Gemeinschaft, deren Wesen zunächst

und vor allem in der Gleichartigkeit der äußeren Lage besteht, welche durch das gleiche Maß des Besitzes erzeugt wird. Diese Abtheilungen nun nennen wir im Allgemeinen Klassen.

Der Begriff der Klassen wird jedoch erst deutlich, wenn man die beiden Grundformen unterscheidet, welche jener Begriff umfaßt.

1) Insofern man sich nämlich den bloß wirthschaftlichen Besitzunterschied als Inhalt des Unterschiedes denkt, entsteht dasjenige, was wir die wirthschaftlichen Klassen nennen. Es ist von großer Wichtigkeit, den Inhalt der wirthschaftlichen Klassen klar vor Augen zu haben, weil eben die Verwechslung der wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Klassen so viele Unklarheiten in die ganze Auffassung der Gesellschaft hervorgebracht hat. Und diese Verwechslung beruht wieder darauf, daß jene wirthschaftlicheän Klassen allerdings, wie sich das sofort ergeben wird, beständig bestrebt sind, zu gesellschaftlichen Klassen zu werden. Die wirthschaftlichen Klassenunterschiede sind daher die Grundlagen der gesellschaftlichen Klassen.

In den wirthschaftlichen Klassen muß man nun die quantitativen und die qualitativen Unterschiede trennen.

Die quantitativen Unterschiede der wirthschaftlichen Klassen beruhen bloß auf dem Unterschied der Größe des Vermögens. Diese Unterschiede sind allerdings ihrer Natur nach unendlich. Allein es ergeben sich demnach leicht drei Abtheilungen. Die erste ist diejenige, in welcher die Einzelnen nicht genug Vermögen für ihre Bedürfnisse haben, die zweite diejenige, in welcher sie genug besitzen, die dritte diejenige, in welcher ein Ueberschuß über das Bedürfniß vorhanden ist. Wir werden dieß die drei Grade des wirthschaftlichen Klassenunterschiedes nennen.

Die qualitativen Unterschiede dagegen gehen aus der Vertheilung der beiden Elemente des Erwerbes hervor; und zwar in der Weise, daß die Einen den Stoff oder das Vermögen, die Andern die Arbeitskraft vorwiegend besitzen. Das ist der Unterschied zwischen Kapital und Arbeit, der sich hier noch als ein rein wirthschaftlicher Klassenunterschied darstellt. Dieses nun sind die beiden Arten dieses Unterschiedes.

Natürlich nun geht der Proceß, durch welchen aus der Entstehung des ersten Unterschiedes im Besitze sich diese wirthschaftlichen Klassen bilden, langsam vorwärts. Allein diese Klassenbildung ist nach wirthschaftlichen Gesetzen dennoch das letzte Ergebniß jener

Bewegung. Sie ist an und für sich nicht nothwendig mit der gesellschaftlichen Bewegung verbunden, allein das Wesen des Besitzes überträgt sie doch gewöhnlich schon im Anfange auf die geistige Welt. Die Wissenschaft hat nun eben diesen Uebergang in seine Momente aufzulösen.

Der erste Schritt aus jenem rein wirthschaftlichen Zustande des Klassenunterschiedes zu einem geistigen besteht nun darin, daß zu dem faktischen Verhältniß das Bewußtseyn von der Gleichartigkeit der zunächst wirthschaftlichen Lage hinzutritt. Und indem sich nun dieses Bewußtseyn auf die gesellschaftlichen Folgen der wirthschaftlichen Klassenunterschiede bezieht, entsteht der allgemeine Begriff der gesellschaftlichen Klasse, als der Gesammtheit derer, welche vermöge gleichartiger wirthschaftlicher Lage eine gleichartige gesellschaftliche Stellung haben.

2) Das gesellschaftliche Einkommen und der Unterschied der Klassen. Es ist nun denkbar, daß sich Bewußtseyn und Interesse rein auf dem Gebiete der wirthschaftlichen Welt erhalten. Ist das der Fall, so bleibt die ganze Bewegung der Klassenbildung, die wir bezeichnet haben, innerhalb des Güterlebens stehen.

Allein es gibt, wie schon früher bemerkt, Ein Moment in diesem rein wirthschaftlichen Verhältniß, das jenes Bewußtseyn und Interesse nicht bei dem letzteren stehen lassen. Dieß Moment ist der reine Ueberschuß.

Aller reine Ueberschuß nämlich, indem er dem Einzelnen die Möglichkeit gibt, das rein wirthschaftliche Bedürfniß ohne wirthschaftliche Arbeit zu befriedigen, verleiht demselben damit Möglichkeit und Anlaß, Zeit und Kraft auf den Erwerb geistiger Güter zu verwenden. Die geistigen Güter aber in ihrer Verwendung auf das Leben der Gemeinschaft werden zur Quelle gesellschaftlicher Güter. Der rein wirthschaftliche Ueberschuß empfängt daher durch diese in ihm liegende Fähigkeit eine Beziehung auf das gesellschaftliche Leben; und diese Beziehung macht aus dem rein wirthschaftlichen Einkommen das gesellschaftliche Einkommen.

Es liegt daher in jenem rein wirthschaftlichen Unterschiede — noch abgesehen von dem Klassenbewußtseyn — der Keim eines anderen, gesellschaftlichen Unterschiedes. Man wird diejenigen, die in ihrem wirthschaftlichen Besitze ein gesellschaftliches Einkommen haben, von denen scheiden, die dieß nicht haben. Und dieser Unterschied

ist der Keim des Unterschiedes zwischen der höheren und niederen Klasse.

Denn da die Gemeinschaft einer Verwendung geistiger Kräfte für ihre geistigen Aufgaben bedarf, diese geistigen Kräfte aber ein gesellschaftliches Einkommen zu ihrer materiellen Voraussetzung haben, so erkennt man, wie hier zuerst der reine wirthschaftliche Proceß der Erwägung von bloßen Vermögensunterschieden in ein organisches Verhältniß zu der sittlichen Ordnung der Gesellschaft und ihrer Bedürfnisse tritt. Und es ist vor allem dieser Punkt, der uns die große Idee zum Verständniß bringen muß, welche das ganze wirkliche Leben der Menschheit beherrscht, der Idee, vermöge welcher alle Verschiedenheiten Einem höchsten Zwecke in organischer Nothwendigkeit dienen. Der wahre geistige Uebergang von der Güterlehre zur Gesellschaftslehre ist auf diesem Punkte gegeben. Und dieß ist die wahre Bedeutung des gesellschaftlichen Einkommens, seines Begriffes und seiner Wirkungen.

Aus diesem, in dem gesellschaftlichen Einkommen gegebenen Keime des Unterschiedes zwischen den beiden Klassen entsteht nun der wirkliche Unterschied zwischen denselben.

Die höhere und die niedere Klasse, und die gesellschaftliche Bedeutung der Mittelklasse.

Jener Einfluß des gesellschaftlichen Einkommens nämlich erscheint allerdings zunächst als Thatsache. Allein die Verwirklichung dieser Thatsache, oder die wirkliche Beziehung des gesellschaftlichen Einkommens auf die geistigen Aufgaben in der Gesellschaft bleibt nicht ohne ein Gemeinbewußtseyn in denen, welche in ihrem Besitze jene geistige Aufgabe mit der Möglichkeit ihrer Vollziehung zugleich besitzen.

Dieß Gemeinbewußtseyn nun unter denjenigen, welche mit ihrem gesellschaftlichen Einkommen zugleich jene Aufgabe haben, und die in den, vermöge dieses gesellschaftlichen Einkommens gewonnenen geistigen Kräfte das sittliche Anrecht auf die wirkliche Vollziehung der geistigen Funktionen in der Gemeinschaft besitzen, bildet aus der Klasse derer, welche Reichthum haben, die höhere Klasse in der Gesellschaft, während diejenigen, welche diesen Reichthum und mit ihm das gesellschaftliche Einkommen und seine Aufgabe nicht haben, die niedere gesellschaftliche Klasse bilden.

Dieß nun ist der Unterschied zwischen der höheren und niederen Klasse in der Gesellschaft, ein Unterschied, dessen Ausdruck und Sinn allgemein bekannt sind. Es muß aber jetzt, nun derselbe zu einem wesentlichen Gliede einer wissenschaftlichen Auffassung geworden, darauf ankommen, ihn nunmehr auch seinem Inhalte nach so bestimmt als möglich festzustellen. Dabei wird es gut seyn, diesen Inhalt auch äußerlich in seinen Momenten zu theilen.

a) Aus der dargelegten Entwicklung ergibt sich für den Begriff des Unterschiedes der beiden großen Gesellschaftsklassen, daß die in der Natur des wirthschaftlichen Lebens einerseits und des persönlichen Lebens andererseits liegenden Elemente diesen Unterschied mit einer elementaren Nothwendigkeit erzeugen. Es gibt kein Mittel, die Entstehung dieses Unterschiedes zu hindern, und selbst die gewaltsame Aenderung der Besitzverhältnisse, der Kampf der Gesetzgebung gegen die verschiedene Vertheilung des Besitzes, wie wir denselben z. B. in der Lykurgischen Verfassung sehen, vermag wohl, denselben aufzuhalten, aber nicht ihn zu vernichten. Nur die gänzliche Vernichtung des Besitzes könnte die Vernichtung jenes Unterschiedes erreichen. So undenkbar wie jene ist, so haltlos sind daher auch alle Vorstellungen, welche die Gesellschaft zu einer absoluten Gleichheit bringen wollen.

b) Es ist vielmehr im Gegentheil klar, daß die Erzeugung jenes Unterschiedes eine der großen organischen Bedingungen aller Entwicklung des geistigen Lebens ist. Die oben dargelegte Natur des gesellschaftlichen Einkommens zeigt nämlich, daß der Unterschied zwischen der höheren und niederen Klasse in der That nichts anderes ist, als die organische Fürsorge der Gemeinschaft für die Theilung der Arbeit im geistigen Leben. Das gesellschaftliche Einkommen der höheren Klasse wird seiner Natur nach zur sittlichen Pflicht für die höhere, dem geistigen Leben ihre Kräfte zu widmen, während der Mangel desselben die unmittelbare Pflicht der niederen nach sich zieht, der höheren zu folgen. Die Theilung der Arbeit auch in der geistigen Welt ist aber eine so absolute Nothwendigkeit für die Verwirklichung aller Zwecke, daß nicht nur nicht jeder Zustand der Entwicklung zu dieser Unterscheidung von höherer und niederer Klasse von selbst, ohne Zuthun der Menschen hingelangt, sondern daß auch theoretisch nicht einmal ein Zustand denkbar ist, in welchem eine solche Unterscheidung nicht aufgestellt werden müßte. Und daher entsteht dann eine Erscheinung,

die man sich wohl vergegenwärtigen muß, wenn man das wirkliche gesellschaftliche Leben erkennen will. In der That nämlich ist es niemals das Daseyn jenes Unterschiedes zwischen höherer und niederer Klasse als solche gewesen, und niemals wird es diese Unterscheidung als solche seyn, die einen Gegensatz innerhalb der Gesellschaft erzeugt. Um diesen Gegensatz hervorzubringen, dazu bedarf es neuer Elemente, die wir später im Einzelnen nachweisen werden, und es ist eine Unwahrheit, wenn jemand mit Bewußtseyn die Behauptung aufstellt, daß das Vorhandenseyn jener Unterscheidung an und für sich ein Hinderniß der Entwicklung und eine Gefahr der Freiheit sey.

Im Gegentheil hat bei einem Volke wie dem deutschen nur der Mangel einer wissenschaftlichen Entwicklung solche Vorstellungen überall entstehen lassen. Und es wäre schon ein nicht unbedeutendes gewonnen, wenn das Folgende diese Ueberzeugung recht feststellen könnte.

c) Ist dem nun so, so ergibt sich, daß die wahre Gesellschaftsordnung überall erst mit dem Entstehen des Unterschiedes zwischen der höheren und niederen Klasse beginnen kann. So lange ein solcher Unterschied nicht vorhanden ist, kann allerdings eine Ordnung der Gemeinschaft stattfinden; aber diese Ordnung wird stets nur eine einseitige seyn, weil sie alsdann stets nur aus einem bestimmten, daher aber auch einseitigen Zweck hervorgeht. Eine solche Einseitigkeit, wie sie z. B. in der Lykurgischen Verfassung gedacht wird, rächt sich dann nothwendig durch den Untergang des Ganzen. Erst da, wo die höhere und niedere Klasse in freier Entwicklung neben einander stehen, beginnt ein reiches und lebendiges, geistiges Leben der Gemeinschaft.

Wo aber auf diese Weise das geistige Leben auf dem Unterschiede jener Klassen beruht, da tritt zugleich mit der thatsächlichen Stellung der höheren Klasse das erste Gesetz auf, daß die Inhaber des gesellschaftlichen Einkommens, oder kürzer gesagt, daß die Reichen die naturgemäßen Häupter der menschlichen Gesellschaft sind. Und zwar sind sie es zuerst durch die Natur ihres gesellschaftlichen Einkommens, dann durch die Kraft, welche das gemeinschaftliche Klassenbewußtseyn ihnen gibt. Es hat nie einen Zustand gegeben, und wird nie einen geben, in welchem nicht der Unterschied des Besitzes den Unterschied der höheren und niederen Klasse in der Gesellschaft mit absoluter Nothwendigkeit erzeugte.

Diesem Gesetze entspricht nun das zweite — gleichsam die Umkehr des ersteren — daß die gesellschaftliche Herrschaft der

einkommenslosen oder niederen Klassen über die höheren ein Widerspruch mit der höheren Natur der gesellschaftlichen Ordnung ist, und daher mit dem Verderben derselben von jeher geendet hat, und ewig enden wird. Und aus der Herrschaft dieses Gesetzes erklärt sich dann die keineswegs bloß auf wirthschaftlichen Interessen ruhende Erscheinung, daß die niedere Klasse, wenn sie zur Herrschaft gelangt, diese Herrschaft unbedingt benützt, um die Reicheren ärmer, sich selbst aber reicher zu machen, gleichviel ob sie dazu das sittliche Princip der Gleichheit der Menschen zum Vorwand nimmt, oder sich der organischen Form der Staatsgewalt bedient, oder bloß die rohe Gewalt ohne Bedürfniß einer sittlichen Begründung anwendet.

d) Da nun aber, der bisher dargelegten Entwicklung zu Folge, nicht das bloße Reichseyn als solches oder die Thatsache des gesellschaftlichen Einkommens an und für sich, sondern erst die Beziehung desselben auf die Funktionen die höhere gesellschaftliche Stellung der Reichen bedingen, so folgt, daß in der wirklich erworbenen Stellung der höheren Klasse der Widerspruch entsteht, so wie dieselbe ihr gesellschaftliches Einkommen nicht mehr für die sittlichen Zwecke desselben, für die höhere geistige Ausbildung der Einzelnen und die möglichst gute Vollziehung der drei großen gesellschaftlichen Funktionen benutzt. Das Zurückgehen der höheren Klasse von ihrer sittlichen Aufgabe ist der Verlust ihres geistigen Anrechts auf ihre höhere gesellschaftliche Stellung; die Verkehrung ihres Lebens zum bloßen persönlichen Genuß ihres reicheren Besitzes ist die Verkehrung ihres eigensten sittlichen Wesens. Hier liegt der Keim der tiefen, sittlichen Gefahren der letzten Grundlagen aller Gesellschaftsordnung, und wo immer man einen gesellschaftlichen Gegensatz und einen Kampf zwischen den Klassen erblickt, da wird man stets als letzten und tiefsten Grund dieser Erscheinungen gerade jene Verkehrung in der sittlichen Stellung der höheren Klasse finden. Und eben darum ist die erste und dauernde Grundlage aller Gesellschaftsordnung das klare und lebendige Bewußtseyn der ganzen höheren Klasse, daß ihr gesellschaftliches Einkommen und ihre höhere Stellung eine heilige, sittliche Pflicht für sie enthalten, auch in Wirklichkeit in der geistigen Welt die Ersten zu seyn. Die Erzeugung der höheren Klasse ist die Bethätigung des Satzes, daß „die Besten herrschen sollen;“ die Gesammtsumme der sittlichen Aufgaben der höheren Klassen aber ist ausgedrückt in dem andern Satze, daß die Herrschenden die Besten seyn

müssen. Dieß kann nur durch die beständige Arbeit der höheren Klasse geschehen; so lange es geschieht, so lange ist jede Erhebung gegen sie machtlos; wenn es aber nicht mehr der Fall ist, ist wiederum auch keine Macht im Stande, die Herrschaft der höheren Klasse dauernd zu sichern.

Alle diese Punkte zugleich bilden nun den Inhalt des Begriffes der höheren Klasse und damit die allgemeinste Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Es ergibt sich daher zunächst, daß jene Unterscheidung der höheren und niederen Gesellschaftsklasse nicht etwa, wie viele sich vorstellen, eine selbständige, eigene Ordnung der Gesellschaft bilden, sondern daß sie vielmehr das allgemeine Element in allen später darzustellenden Formen der Gesellschaft sind. Wir werden daher jene Unterscheidung bei den Geschlechtern, den Ständen und den gewerblichen Klassen wiederfinden, und es ist demnach klar, daß die obigen Gesetze ihre Gültigkeit ohne Rücksicht auf die Form der Gesellschaft haben, in der sie auftreten.

Vergleichen wir nunmehr aber diesen Unterschied der beiden großen gesellschaftlichen Klassen mit den wirthschaftlichen Klassen, so sehen wir, daß Eine Klasse aus der wirthschaftlichen Welt in der gesellschaftlichen Welt weggefallen ist. Es ist in der Unterscheidung der höheren und niederen Klasse nicht von einer Mittelklasse die Rede.

Betrachtet man das, was man höhere, niedere und mittlere Klasse nennt, genauer, so scheint es, daß man diese drei Kategorien gar nicht als so recht gleichartige betrachten könne, da in der That die höhere und die niedere Klasse im gesellschaftlichen Sinne schon die ganze Gesammtheit umfassen.

Dieß nun beruht darauf, daß die Mittelklasse an und für sich in gar keinem unmittelbaren Verhältniß zu den drei Funktionen, sondern nur zu der Vertheilung des Besitzes steht; so daß der Einfluß des Besitzes hier nicht durch seine Größe wie bei der höheren Klasse, sondern erst durch den Gebrauch vermittelt wird, den der mittlere Besitzer von seinem Besitze macht.

Das ist es nun, was dem mittleren Besitze und der Mittelklasse ihren gesellschaftlichen Charakter gibt. Die Mittelklasse ist, wie sich schon aus dem obigen ergibt, die Grundlage der Bewegung in der Gesellschaft, oder des Ueberganges von der niederen Klasse zur höheren. Ihre Stellung ist daher erst in dem folgenden Kapitel

gegeben. Die Hauptgrundsätze aber, welche durch diese ihre Natur für die Mittelklasse gelten, sind dennoch schon hier sehr bestimmt zu bezeichnen.

Erstlich ist der mittlere Besitz die Form, in welcher sich überall die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens mit dem Besitze verbindet.

Zweitens folgt, daß der mittlere Besitz in die niedere Klasse der Gesellschaft hinabsinkt, wenn er nicht gehörig dem wirthschaftlichen Fortarbeiten unterliegt, während er in dem Grade der höheren Klasse näher steht, in welchem er energischer und kräftiger bearbeitet wird. Auf diesem Gesetze beruht der wesentliche Inhalt des folgenden Kapitels; wir mußten es aber schon hier anführen, um den gewöhnlichen Vorstellungsweisen Rechnung zu tragen.

Fassen wir nun die obigen Sätze in einem Gesammtresultat als Grundlage der eigentlichen Klassenbildung zusammen, so ergibt sich Folgendes.

Die gesellschaftliche Klasse unterscheidet sich von der wirthschaftlichen durch die dem geistigen Gute zugewendete Natur des wirthschaftlichen Einkommens, das dadurch zu einem gesellschaftlichen Einkommen wird.

Die Wirkung des gesellschaftlichen Einkommens ist die Bildung des Unterschiedes zwischen der höheren und niederen Klasse, indem dieselbe eine ihm entsprechende Vertheilung der geistigen Güter und der gesellschaftlichen Stellung erzeugt.

Es wird mithin der wirthschaftliche Ueberschuß einen um so größeren Einfluß auf die Gesellschaftsbildung haben, je mehr er zu geistigen Zwecken verwendet wird; umgekehrt einen um so geringeren. Und so geht das gesellschaftliche Einkommen als die Basis der Klassenbildung auch auf die Entstehung der Klassenordnung über.

Die Klassenordnungen.

Begriff und Wesen.

Die Klassenordnung entsteht nun dadurch, daß das gesellschaftliche Einkommen als Ergebniß des wirthschaftlichen Besitzes den Charakter des letzteren annimmt, und mithin eine feste und dauernde

Vertheilung der gesellschaftlichen Elemente und Güter vermöge seiner eigenen Größe in der Gemeinschaft hervorruft.

Diese Vertheilung nennen wir eine Ordnung, weil mit der Grundlage derselben, dem Besitze, auch ihr Inhalt, das gesellschaftliche Verhältniß, der Zufall und der individuellen Willkür entzogen ist. Sie wird zu einer Ordnung der Gesellschaft überhaupt, weil sie sich alsbald über alle Elemente der Gesellschaftsbildung und damit über das gesammte gesellschaftliche Leben ausbreitet. Die Lehre von der Klassenordnung enthält daher die Darstellung des Processes, vermöge dessen das gesellschaftliche Einkommen, oder der zu einem gesellschaftlichen Faktor gewordene wirthschaftliche Ueberschuß in Geselligkeit, Sitte und Recht hineingreift. Sein Verhältniß zur Geselligkeit würden wir die Besitzesklassen, sein Verhältniß zur Sitte die Ehrenklassen, sein Verhältniß zum Recht die Rechtsklassen nennen.

Erstens: die Besitzesklassen.

Bei den Besitzesklassen denken wir uns mit Recht zuerst nur die wirthschaftlichen Klassen, die durch den Unterschied der Größe des Vermögens überhaupt erzeugt werden. Allein fast unwillkürlich tritt ein anderes, geistiges Element hinzu. Und dieß ist es, was sich jetzt in Beziehung auf das Obige leicht bestimmen läßt.

Das Maß des Besitzes gibt nämlich das Mittel für die höhere geistige Entwicklung; oder das Maß des wirthschaftlichen Besitzes steht beständig im Streben, sich mit demjenigen des geistigen Gutes auszugleichen. Das vermittelnde Glied ist das gesellschaftliche Einkommen. Das Ergebniß ist das, im größeren Besitz liegende größere geistige Anrecht auf die höhere gesellschaftliche Stellung.

Dieses nun aber hängt seinerseits wieder davon ab, daß jenes gesellschaftliche Einkommen auch für das gesellschaftliche Leben verwendet werde. Diese Verwendung aber ist naturgemäß zunächst eine persönliche; und diese auf das persönliche, individuelle Leben geschehende Verwendung des gesellschaftlichen Einkommens erzeugt die Geselligkeit. Der Unterschied des wirthschaftlichen Besitzes und des gesellschaftlichen Einkommens wird daher wesentlich zuerst in der Geselligkeit erscheinen.

Offenbar enthält aber diese Geselligkeit, so wie sie klassenweise auftritt, mehr als die individuelle Unterhaltung. Sie wird hier ein Doppeltes. Sie wird erstlich ein Ausdruck der verschiedenen

gesellschaftlichen Stellung der Klassen, und zweitens wird sie ein bildendes Element für die letztere. Im ersteren Sinne wird sie zu einer geselligen Pflicht, indem das größere gesellschaftliche Einkommen als verpflichtet angesehen wird, Verwendungen für die seiner Klasse entsprechende Geselligkeit zu machen — eine Pflicht, der sich niemand weder leicht, noch ungestraft entzieht, da sie in der That nicht in der Willkür, sondern in der Natur der Sache begründet ist. Im zweiten Sinne wird sie zur geselligen Form, zu der Form des Auftretens, des Benehmens, zur geselligen Lebensweise. Die Form selbst wird ihrerseits wieder zur Pflicht, da sie nicht der Ausdruck der Willkür und der Individualität, sondern eines großen und allgemeinen Verhältnisses ist; und die Nichtberücksichtigung derselben, der gesellige Verstoß, hat zur Folge die Ausscheidung aus der Klasse, in deren geselligen Kreis das gesellschaftliche Einkommen den Einzelnen setzt. Alles dieß hängt nun an, wir möchten sagen, unsichtbaren Fäden mit dem Besitze zusammen, die aber ungemein stark sind. Dieß zeigt sich negativ zunächst darin, daß es dem Einzelnen sehr schwer wird, sich in geselliger Beziehung über seine Klasse zu erheben; wo er nicht durch seine gesellschaftliche Stellung hingehört, da wird er auch in geselliger Beziehung stets mit Befremdung, als ein gesellig Fremder, empfangen werden, wenn er nicht direkte Zurückweisung erfährt. Positiv aber tritt dieser Zusammenhang noch schärfer hervor, indem die Besitzunterschiede stets den Grad der Scheidung in der Geselligkeit bestimmen. Es wäre viel darüber im Einzelnen zu sagen; jeder kann die Beobachtung täglich machen. Das Wesentliche ist nur, daß man nicht glaube, dieß sey etwa nur zu unserer Zeit der Fall. Es ist vielmehr dieß Verhältniß ein absolutes, und wie es in verschiedenen Zeiten und Formen immer da gewesen ist, so wird es auch immer bleiben.

In dieser Weise nun sind die wirthschaftlichen Klassen unmittelbar, noch ohne direkte Beziehung auf die gesellschaftlichen Güter, gesellschaftliche Gruppen; es ist die Ordnung der Geselligkeit, welche aus dem Unterschiede des gesellschaftlichen Einkommens zunächst hervorgeht. Allein die Beziehung des gesellschaftlichen Einkommens ist hier doch nur auf den Einzelnen gesetzt. Offenbar aber enthält dieselbe auch eine nicht minder wesentliche Beziehung zu den drei großen Funktionen; und dadurch entsteht der Begriff der gesellschaftlichen Ehre und der Ehrenklassen.

Zweitens: die gesellschaftliche Ehre und die Ehrenklassen.

Die Ehre ihrem allgemeinsten Begriffe nach ist die Anerkennung eines Menschen als einer, zur thätigen Theilnahme an der Erreichung der gemeinsamen Bestimmung fähigen Persönlichkeit. Das ist der reine und daher schon in der Lehre von der Gesittung dargelegte Begriff der Ehre.

Der Begriff der Persönlichkeit als ein für alle gleicher kann daher auch keinen Unterschied der Ehre anerkennen. Der Unterschied entsteht erst aus dem in sich selbst Verschiedenen. Das aber ist der Besitz im Allgemeinen, der gesellschaftliche Besitz im Besondern.

Jene Fähigkeit der Persönlichkeit nämlich, zu der Verwirklichung der persönlichen Bestimmung mitzuwirken, hat mit dem Besitze auch sein Maß zur Voraussetzung. Ein verschiedenes Maß des letzteren wird daher stets ein verschiedenes Maß des ersteren zur naturgemäßen Folge haben. Es ist mithin ebenfalls durchaus natürlich, daß diesem verschiedenen Maße auch eine Anerkennung dieser Verschiedenheit in jener Befähigung zur Seite gehe. Diese Anerkennung ist die Ehre. Und so entsteht der Unterschied der Ehre an dem, die Unterschiede des gesellschaftlichen Einkommens erzeugenden Unterschiede des Besitzes. Da nun aber dieser letztere sich in selbständige Klassen sondert, so überträgt er diese Klassenunterschiede nothwendig auch auf die Ehre. So entsteht die besondere Ehre der Klasse, die, indem sie mit dem dauernden Besitz dauernd vertheilt ist, die Ehrenklasse bildet. Und da nun das Verhältniß der Klassen zu einander überhaupt die Ordnung der Gesellschaft ist, so enthalten diese Ehrenklassen wiederum eine Ehrenordnung der Gesellschaft.

Diese Zurückführung der, der rein begrifflichen gegenüber gestellten wirklichen, das ist also gesellschaftlichen Ehre auf die Verbindung der Persönlichkeit mit dem Besitze ist nun so wichtig, daß wir sie genauer betrachten müssen. Zu dem Ende müssen wir den schon im ersten Theil dargelegten Begriff der Ehre an sich als bekannt voraussetzen, welche dem sittlichen Individuum als solchem angehört.

Schon bei diesen zeigte sich in der rein persönlichen Ordnung der Unterschied der höheren und niederen Ehre. Die niedere oder gemeine Ehre enthält die Anerkennung der individuellen Fähigkeit zur Theilnahme an den drei großen Funktionen der Gemeinschaft; die

höhere die Anerkennung des verschiedenen Grades, in welchem sich die Einzelnen wirklich dabei betheiligen.

Die Untersuchung der Lehre vom Besitz ergab nun, daß der Besitz an und für sich ein wesentliches Moment für jene Theilnahme ist. Es folgt mithin, daß auch der Besitz ein Minimum haben muß, welches als materielle Grundlage für jene Fähigkeit angesehen wird, und welches eben deßhalb auch die Bedingung für das Minimum der gesellschaftlichen Ehre ist. Dieses Minimum nennen wir nun die wirthschaftliche Selbständigkeit. Und während man daher den abstrakten Begriff der Ehre bloß auf die reine Persönlichkeit bezieht, wird die wirkliche Ehre zu ihrer Grundlage diese wirthschaftliche Selbständigkeit haben. Diese aber ist jeder Persönlichkeit nothwendig, mithin allen gemein; und es ergibt sich demnach, daß die gemeine Ehre diejenige ist, welche der gesellschaftlichen Persönlichkeit vermöge ihrer wirthschaftlichen Selbständigkeit zukommt.

Es ergibt sich daraus der Grund der Erscheinung, daß die gesellschaftlich gemeine Ehre erst da beginnt, wo die wirthschaftliche Selbständigkeit anfängt. Sklaven und Parias haben keine gemeine Ehre; Kinder haben sie auch nicht. Aber die erwachsenen Kinder haben sie auch nur Dritten gegenüber, nicht gegenüber ihren Eltern. Wo sie aber ist, da ist sie allen Einzelnen gleich, weil bei ihr der Unterschied des Besitzes mit seinen gesellschaftlichen Folgen noch nicht eingegriffen haben. Sie ist rein negativer Natur, weil sie nur die Unverletzlichkeit jener drei Qualitäten enthält. Und endlich hat sie, ihrem Wesen nach, keine verschiedenen Abstufungen, denn ein Mangel an dieser Ehre ist ein absoluter Mangel der gesellschaftlichen Persönlichkeit. Daher kann diese Ehre auch nur durch die eigene That des Individuums verloren werden, und der Verlust kann erst dann eintreten, wenn die Gemeinschaft selbst, die durch ihre Aufnahme dem Einzelnen eben diese Ehre anerkennt, diesen Verlust durch einen förmlichen Spruch ausspricht — das ist, sie gerichtlich anerkennt, und zwar erklärt es sich hier, weßhalb zu allen Zeiten der gerichtlich ausgesprochene Verlust der Verfügung über das Vermögen zugleich einen Verlust der Ehre enthalten hat, und ewig enthalten wird. Der Verlust derselben kann ferner eine Strafe für sich seyn, und kann als naturgemäße Folge einer andern Strafe erscheinen, namentlich derjenigen Strafen, welche die persönliche freie Willensbestimmung in der Gemeinschaft durch gezwungene Arbeit

aufheben, und den Menschen zu einem natürlichen Objekt des Gemeinwillens machen. Die erste Art der Strafen nennen wir deßhalb die Ehrenstrafen, die zweite Art dagegen entehrende Strafen. Dieß sind die allgemeinsten Grundzüge des Rechts der gemeinen Ehren.

Nun ist es einleuchtend, daß diese gemeine Ehre immer mit der folgenden gesellschaftlichen Ehre verbunden ist; so eng, daß sie, wo eine besondere gesellschaftliche Ehre vorhanden ist, als solche gar nicht leicht zur Erscheinung kommt. Da nun in den später darzulegenden Formen der Gesellschaft die gesellschaftliche Stellung jedes Einzelnen bei der Geschlechter- und Ständeordnung in der Verbindung mit einer gesellschaftlichen Abtheilung — deren Namen, Natur und Bedeutung sich später ergeben wird — besteht, während bei der gewerblichen und der Klassenordnung die gesellschaftliche Stellung des Einzelnen durch die Natur des gewerblichen Besitzes vielmehr eine individuelle ist, so ergibt sich der allgemeine Grundsatz für alle gemeine Ehre in ihrer Geschichte, in ihrem Rechte dahin, daß die gemeine Ehre in der Geschlechter- und Ständeordnung fast gänzlich in die gesellschaftliche Ehre verschwindet, während umgekehrt in der gewerblichen und Klassenordnung die gesellschaftliche Ehre das ausnahmsweise, die gemeine Ehre dagegen das wesentlich geltende ist. Oder, noch allgemeiner ausgedrückt, daß in dem Grade, in welchem der Grundbesitz in der Gesellschaftsordnung vorwaltet, die gesellschaftliche, in dem Grade dagegen, in welchem der gewerbliche Besitz vorwaltet, die gemeine Ehre, die Grundform der Ehre und des Ehrenrechts bildet.

Dieß sind die allgemeinsten Grundsätze für diesen Theil der Lehre von der Ehre, und es wird schon hier einleuchten, wodurch alle Unklarheiten über die Ehre sowohl in der Ethik als in der Rechtswissenschaft entstanden sind. Man hat nicht erkannt, daß die gesellschaftliche Ehre eben durch das Eintreten des Besitzes mit seiner Verschiedenheit von der gemeinen, von dem Besitze noch ganz unabhängigen Ehre sich scheidet, und zweitens hat man diesen allgemeinen Begriff der gesellschaftlichen Ehre wiederum nicht von seinen beiden besondern Formen, der Geschlechtsehre und der Standesehre, zu scheiden vermögen. Man hat alle diese Begriffe im Keime in der Wissenschaft gehabt, aber man hat keinen derselben recht verstanden, weil man keinen ganz von dem andern sonderte.

Und so ist man denn auch, wenn auch nicht historisch, so doch wissenschaftlich über einen andern Begriff unklar geblieben, der sich an den der gesellschaftlichen Ehre anschließt, und den positiven Uebergang zu der Lehre von den Sonderinteressen bildet.

Die gesellschaftliche Ehre ist nämlich der Gesammtbegriff für alle diejenigen Grade von Ehre, welche dadurch erzeugt werden, daß die Verschiedenheit des Besitzes dem Einzelnen eine Verschiedenheit der gesellschaftlichen Stellung und Geltung nach den eben dargelegten Regeln verleiht.

Es gibt deßhalb, dem Begriffe nach, eben so viele Grade der gesellschaftlichen Ehre, als es Grade des Besitzunterschiedes gibt. Diese letzteren aber sind natürlich unendlich. Und so würde es eben durch das Endlose in dieser Zahl und diesen Graden der Unterschiede im Grunde gar keinen bestimmten Begriff der gesellschaftlichen Ehre mehr geben, wenn nicht die größeren Unterschiede in Sprache und wirklichem Leben sich darnach ausdrückten und bestimmten.

Der bestimmte Inhalt oder Unterschied der gesellschaftlichen Ehre bezieht sich nämlich, im Anschluß an die früher dargelegten Folgen des Besitzunterschiedes, zuerst auf den Unterschied des Besitzenden und Nichtbesitzenden, dann auf den Unterschied der höheren und niederen, und endlich auf den Unterschied der herrschenden und beherrschten Klasse.

Der Unterschied der Besitzenden und Nichtbesitzenden nämlich hat seinen Einfluß auf die gemeine Ehre, oder erzeugt, genauer, aus der gleichen gemeinen Ehre beider die gesellschaftliche Ehre und ihren Unterschied dadurch, daß, wie es oben dargelegt ward, die Besitzenden vermöge ihres Besitzes die natürlichen Häupter der Gemeinschaft sind. Dieses Gesetz bezeichnet für den Einzelnen noch keine wirkliche höhere Stellung und Geltung; allein es enthält den lebendigen Keim derselben; und dieser Keim, der alsdann wesentlich noch in der Meinung der Einzelnen ruht, drückt sich dann auch nur noch als ein vorwiegend subjektives Gefühl aus. Es ist daher auch noch kein eigentlicher Unterschied der Ehre vorhanden, sondern nur noch ein Unterschied in dem Grunde der Ehre, der Stellung und der Geltung in der Gemeinschaft. Und insofern nur der Besitz mit seinem größeren Maße eine höhere Stellung gibt, nennt man die Besitzenden mit verschiedenen Namen, die aber alle denselben Sinn haben: die Großen, die Reichen, die Angesehenen, die Notabilen, die Vornehmen, und ähnlich. Insofern die Geltung

mit dem Besitze wächst, heißen sie Mächtigen, die Leute von Einfluß, von Gewicht, die Ersten, und anders. Natürlich sind beide Gruppen von Bezeichnungen durchaus nicht scharf getrennt, es ist eine solche Trennung aber auch nicht nothwendig. Eben so wenig knüpfen sich hieran schon bestimmte Formen, welche einen Unterschied der Ehre mit Nothwendigkeit bezeichnen; es ist nur das Gefühl der größeren Macht, welches sich Ausdruck verschafft. Alle Formen der Gesellschaft haben diese Unterschiede; es gibt selbst im Naturzustande kaum einen Zustand, in welchem man dieselben nicht wiederfände. Aber so wenig ein bestimmtes Recht aus diesem Unterschied bereits hier hervorgeht, so wenig kann man sagen, daß schon eine bestimmte Pflicht der Anerkennung dieser Unterschiede existirt. Es ist nur noch die Natur der Sache, welche sich hier Bahn bricht.

So wie aber der Unterschied der höheren und niederen Klasse aus dem Unterschiede der Besitzenden und Nichtbesitzenden entsteht, so beginnt die Erstere, wie schon oben gesagt, die Leitung der drei großen Funktionen als ein besonderes Recht für sich in Anspruch zu nehmen, und die niedere ihr dieß Recht mit mehr oder weniger Gutwilligkeit zu übergeben. Dieß Recht nun fordert natürlich eine besondere Ehre, und diese Ehre als Ausdruck jenes Rechts beginnt dann natürlich besondere Formen anzunehmen, die wiederum selbst als ein Theil der Ehre angesehen werden. So entsteht der erste Unterschied in der äußern Ehre, der einen Unterschied in dem sittlichen Anrecht auf der Leitung der Funktionen bedeutet und enthält. Auf den ersten Blick nun ist dieser Unterschied nur ein auf das Individuum bezüglicher. Allein wenn es feststeht, daß der Unterschied der höheren und niederen Klasse ein organischer ist, und die Grundlage der ganzen gesellschaftlichen Ordnung abgibt, so wird auch die Ehre, welche diesen Unterschied im Verhalten der Individuen zu einander ausdrückt, ein organisches Moment in der Gesellschaftsordnung seyn. Und diese Ehre nun, begründet durch den Unterschied der höheren und niederen Klasse und Ausdruck dieses gesellschaftlichen Unterschiedes in den Beziehungen der Individuen zu einander, ist dadurch die gesellschaftliche Ehre.

Die gesellschaftliche Ehre ist daher immer und nothwendig eine mehrfache; mindestens eine höhere und niedere Ehre. Sie hat sehr verschiedene Formen und Ausdrücke, meistens in der Sitte;

die Sitte ist einem großen Theile nach eben die Formel der Anerkennung der gesellschaftlichen Ehre, und zwar in Tracht, Symbol und selbst in Geselligkeit. Sie wird aber zu einem bestimmten Recht erst dann, wenn die Gesellschaftsformen auftreten, indem erst durch diese die höheren und niederen Klassen sich bestimmt und äußerlich scheiden. Aber ihre rechte Gestalt gewinnt die gesellschaftliche Ehre doch erst, indem aus der höheren Klasse entweder sich die herrschende entwickelt, oder indem — wie bei der Eroberung — die höhere Klasse zugleich unmittelbar die herrschende Klasse ist.

Durch das Eintreten der herrschenden Klasse nämlich entsteht die Unterscheidung der ausgezeichneten Ehre von der bürgerlichen Ehre, und zwar, da jene erstere ihrem Begriffe nach alle Formen der Theilnahme an der Bestimmung der höchsten Funktionen enthält, wird sie alle Arten der ausgezeichneten Ehre umfassen. Wir können diese nun schon hier in drei große Kategorien fassen, deren Inhalt natürlich erst bei der Darlegung der Gesellschaftsformen klar werden kann.

Die erste Kategorie ist die Geschlechterehre, oder die ausgezeichnete Ehre der edlen Geschlechter, welche in der Geschlechtsordnung an der Spitze der Funktionen stehen, und neben denen die Geschlechterlosen und einfach Freien die bürgerliche Ehre haben, während die auf irgend eine Weise Abhängigen die niedere Ehre besitzen.

Die zweite Kategorie ist Standesehre. In der Standesehre haben die Häupter des Standes die ausgezeichnete Ehre, die Standesglieder die bürgerliche, und die von dem Stande Abhängigen die niedere Ehre.

Die dritte Kategorie ist die des Unterschiedes zwischen der öffentlichen und bürgerlichen Ehre, welche in der Klassenordnung entsteht. Hier haben die Beamteten, welche die Inhaber der Funktionen sind, die ausgezeichnete Ehre, die Reichen die höhere, die Armen die niedere, beide aber gemeinsam die bürgerliche Ehre.

Dieß ist das System der gesellschaftlichen Ehre, in ihren Gegensätzen zur rein persönlichen Ehre, und es ergibt sich daher schon hier, daß während es unmöglich ist, einen Unterschied in der rein persönlichen, auf dem Begriffe der Persönlichkeit und dem allgemeinen Wesen der gesellschaftlichen Stellung und Geltung bezeichneten Ehre

zu setzen, es eben so unmöglich ist, *eine Gleichheit der gesellschaftlichen Ehre* anzuerkennen.

Die gesellschaftliche Ehre gehört eben deßhalb mit ihrem positiven Inhalt der bestimmten Geschichte des einzelnen Volkes. Ihr Inhalt *wechselt mit der gesellschaftlichen Entwicklung*, ihre Bestimmungen bilden den Ausdruck nicht eines festen Begriffes, wie bei der persönlichen Ehre, sondern den eines bestimmten gesellschaftlichen Zustandes. So wenig es einen allgemein gesellschaftlichen Zustand gibt, so wenig gibt es eine allgemeine Gestalt der gesellschaftlichen Ehre. Und es wird daher die Gleichheit des gesellschaftlichen Ehrenrechts nothwendig und immer die Gleichheit der *gesellschaftlichen Zustände* bedeuten; so daß man, wo man gleichartige gesellschaftliche Zustände hat, mit Bestimmtheit die Lücken in den Bestimmungen der gesellschaftlichen Ehre in einem Volke durch diejenigen des andern Volkes ersetzen kann. Keine Bestimmung des gesellschaftlichen Ehrenrechts aber kann ganz verstanden und erklärt werden, wenn man sie nicht auf die entsprechenden gesellschaftlichen Zustände zurückführt.

Auf diese Weise nun ordnet sich die Ehre nach den Klassen, und in diesem Sinne sprechen wir von *Ehrenklassen*. Allein diese Ehre und ihre Ordnung empfängt nun ihre volle Geltung doch erst dadurch, daß sie bestimmte *äußere Erscheinungen* annimmt, welche jene Klassen auch äußerlich sondern.

Jener Unterschied der Ehre nach dem Besitze und seiner gesellschaftlichen Bedeutung nämlich wird durch den dauernden und gleichmäßigen Einfluß des Besitzes zu einer dauernden und gleichmäßigen, und nimmt daher auch bestimmte Formen an, welche, indem sie den Unterschied des Besitzes bezeichnen, zugleich auch Ausdruck des Unterschiedes der gesellschaftlichen Stellung enthalten. Diese Formen sind nun zweifach, wie schon früher erwähnt. Sie sind theils die gesellschaftlichen *Symbole*, die wesentlich und ursprünglich stets eine bestimmte Stellung in einer der drei großen Funktionen bezeichnen. Indem nun aber die Größe des Besitzes an und für sich diese Stellung begründet, werden jene Symbole zugleich zu Zeichen des *Besitzverhältnisses*, und verbinden sich dadurch mit den weiteren Folgen des Besitzes in Geschlechter- und Ständeordnung. So entsteht das Verhältniß, dem wir in mehr oder weniger klarer Weise fast allenthalben begegnen, daß jene Symbole für Besitz und Funktion zugleich

als Ehrenzeichen betrachtet werden, und daß sie es in der That auch sind; und daß jene Ehrenzeichen denselben Gesetzen unterliegen, die für die Vertheilung des Besitzes gelten. Wir werden dieß später an seinem Orte wiederfinden. Theils aber bestehen jene Formen in der gesellschaftlichen Sitte; es ist die wesentliche Aufgabe der Sitte, den Unterschied der gesellschaftlichen Ehre unter den Klassen zum Ausdruck zu bringen. Man kann daher im Allgemeinen den Satz aufstellen, daß wo die Formen der Geselligkeit zur festen Sitte werden, die Besitzesklassen in Ehrenklassen übergehen. Und darum ist die Beachtung der Geselligkeit und ihrer allmähligen Consolidirung ein so wesentliches Element für das Verständniß aller gesellschaftlichen Zustände und Bewegung.

Dieß nun ist Begriff und Bedeutung der Ehrenklassen. Allein auch bei der Ehre ist noch immer der Unterschied und die Ordnung Gegenstand der vorwiegend subjektiven Elemente. Die letzte und feste Gestalt gewinnt die Klassenordnung erst da, wo sie selbst zur Rechtsordnung wird. Alsdann entstehen die Rechtsklassen.

Drittens: die Rechtsklassen.

Die Rechtsklassen entstehen, wenn die Klassenunterschiede zum Gegenstande des gemeinsamen Willens, und durch das Gesetz desselben geschützt werden.

Die Rechtsklassen bilden demnach naturgemäß die letzte Stufe in der Entwicklung der Klassenordnung. Sie unterscheiden sich von den Ehren- und Besitzesklassen zunächst nur dadurch, daß in ihnen zu geltendem Recht wird, was in jenen auf Gefälligkeit und Sitte beruht. Allein die Natur des Rechts erzeugt demnach alsbald hier einen eigenthümlichen Inhalt. Und somit zeigt auch die Rechtsklasse in sich einen Proceß, der von großer Wichtigkeit.

Das erste nämlich, was vermöge des Rechts geschehen muß, und mithin der erste Inhalt alles Rechts, ist auch hier natürlich die gegebene Ordnung in ihrer wirklichen, thatsächlich vorliegenden Vertheilung des Besitzes, der Ehre und der sich an dieselben anschließenden drei Funktionen. Das Recht fordert, daß diese Vertheilung gegen die Handlungen und den Eingriff jedes Einzelnen aufrecht erhalten werde. Insofern nun diese gegebene Vertheilung die gesellschaftliche Ordnung nach Klassen bereits enthält, wird daher auch die Rechtsordnung zu einer Klassenordnung.

Allein das ist offenbar nur ein indirektes Verhältniß des Rechts zur Gesellschaft. Man muß es in seinen Stadien auflösen. Und da erscheint dann allerdings, daß schon auf dieser untersten Stufe der Rechtsklassenbildung ein sehr bestimmter Proceß vorhanden ist, vermöge dessen sich das gesellschaftliche Recht von dem bürgerlichen Rechte sondert. Dieser Proceß ist hier noch einfach.

Zuerst schützt das bürgerliche Recht jeden Besitz ohne Unterschied; mithin auch denjenigen, der das gesellschaftliche Einkommen bietet, und mithin auch die in ihm liegende Klassenordnung. Aber offenbar ist hier das Object des Rechts noch nicht das gesellschaftliche Element selbst; dieß ist nur noch die Consequenz von jenem wirthschaftlichen Besitz. Nun aber bleibt der letztere eben durch das Recht ein dauernder; mit ihm dauert auch jene Consequenz, und so beginnt nun die Entstehung des eigentlich gesellschaftlichen Rechts dadurch, daß jene Consequenz des Besitzes, nachdem sie die Natur des Besitzes angenommen, nun auch das Recht desselben für sich fordert. Das heißt, es werden die Ehre und der Antheil an den Funktionen allmählig als ein rechtlich mit dem ihnen entsprechenden Besitze verbundener betrachtet, so daß die Verhältnisse des Besitzes an und für sich, ohne Beziehung auf die individuelle Fähigkeit, das Recht auf Ehre und öffentliche Funktion geben, und daß mithin mit diesem Besitz auch beide letzteren verloren gehen, während sie durch den Besitz gewonnen werden. Durch diese ernstliche Verschmelzung von Besitz und gesellschaftlicher Stellung wird die in dem Besitz potentiell gegebene Ordnung der Gesellschaft zu einer wirklichen, äußerlichen Rechtsordnung; und der nunmehr durch das Maß des Besitzes gegebene Unterschied der Klassen erscheint demnach als eine Rechtsordnung der Klassen. Dieses ist, unter verschiedenen Modifikationen, doch immer mit gleichem Inhalt der Begriff der Rechtsklasse auf ihrer ersten Stufe.

Es gibt aber eine zweite und wichtigere Stufe; und auch diese schließt sich in einfacher Weise an das Vorhergehende.

Jener Besitz ist an und für sich noch keine Quelle weder des Einkommens überhaupt, noch des gesellschaftlichen Einkommens insbesondere. Dieß entsteht erst durch die Arbeit. Die Arbeit aber, indem sie zum Besitze hinzutritt, hat auch hier einen zweifachen Erfolg. Allerdings ist sie es, welche zunächst die Bedeutung des gegebenen Besitzes für die Gesellschaft verwirklicht, indem sie das

gesellschaftliche Einkommen erzeugt. Aber sie ist es auch, vermöge der Grundsätze, welche die Nationalökonomie zeigt, die den Wechsel in die gegebene Vertheilung des Besitzes hineinbringt. Da nun auf der letzteren die Rechtsordnung beruht, so entsteht alsbald ein Verhältniß, in welchem die Arbeit vermöge ihrer Ergebnisse mit der gegebenen Ordnung in Gegensatz tritt, und die Grundlagen einer neuen Ordnung erzeugt. Es ist daher natürlich, daß das Recht weiter geht, als bis zu dem gegebenen Besitze und seiner Vertheilung, und alsbald auch die Arbeit zu umfassen trachtet. Es wird dabei streben, die Ordnung der Arbeit mit der gegebenen Ordnung des Besitzes so weit in Uebereinstimmung zu bringen, daß die Arbeit der Einzelnen die Ordnung nicht störe. Dieß kann nur so geschehen, daß die Arbeit, mit ihr der Erwerb, und mit ihm der Uebergang von einer Rechtsklasse zur andern absolut der Forderung unterworfen wird, daß keine Bewegung der gegebenen Vertheilung des Besitzes stattfinden solle, und dann beginnt schon die unfreie Rechtsordnung, von der unten genauer geredet werden soll. Wo aber die rechtliche Ordnung der Arbeit der Art ist, daß das geistige Element mit dem wirthschaftlichen verbunden werden muß, um eine Aenderung der Besitzesordnung zu erzeugen, wo also das Recht der Arbeit eine gesellschaftliche Arbeit fordert, um eine Aenderung der Gesellschaftsordnung zuzulassen, da ist eine freie Rechtsordnung der Arbeit, und so erscheint die zweite Stufe in der Bildung der Rechtsklassen, insofern dieselben die Arbeit als das klassenbildende Element neben den Besitz als dem Klassen erhaltenden mit umfassen.

Man wird daher in aller Geschichte des gesellschaftlichen Bildungsprocesses vermöge dieser allgemeinen Natur der Sache die Thatsache als eine naturgemäße und organische wiederfinden, daß die Rechtsordnung der Klassen sich stets zuerst auf die bloße Vertheilung des Besitzes, dann aber auf die Vertheilung und Ordnung der Arbeit erstreckt. Und es wird die Rechtsklasse erst dann vollständig ausgebildet seyn, wenn die Arbeit derselben mit unterworfen ist; während andererseits gerade hier auch die Grenze zwischen Freiheit und Unfreiheit der Rechtsklassenordnung gerade auf diesem Punkte gegeben ist.

Von dieser Stufe geht nun die letzte aus, welche bereits zum Theil über die Grenze des gesellschaftlichen in das staatliche Leben hineinreicht, und eben deßhalb ihrem Begriff wie ihrem Wesen nach stets etwas unklar und unbestimmt ist. Das ist der Begriff der

herrschenden Klasse. Wir müssen den Inhalt dieses Begriffes hier genauer bestimmen, um zu zeigen, wie viel daran der Gesellschaft angehört.

Insofern nämlich auf der Natur des größeren Maßes von Gütern der überwiegende Einfluß in allen gemeinschaftlichen Angelegenheiten beruht, wird jede höhere Klasse vermöge ihres Besitzes die herrschende seyn. Man kann daher sagen, daß im allgemeinen — daher aber auch wesentlich unbestimmten — Sinne die Klasse der Besitzenden stets die herrschende Klasse ist, und daß es daher auch gar keinen Zustand der Gesellschaft gibt, in der man nicht so im Allgemeinen von einer „herrschenden Klasse" reden könnte. In diesem Sinne gehört daher Begriff und Inhalt der herrschenden Klasse nicht der Rechtsordnung an, und daher kommt es, daß man so oft von der „herrschenden Klasse," oder gar von „den herrschenden Klassen" sprechen hört, ohne daß man damit etwas recht Festes und zur klaren Anschauung Gebrachtes bezeichnet. Es ist gegen einen solchen Sprachgebrauch nichts einzuwenden, nur soll man dabei sich dessen bewußt seyn, daß man damit nichts bestimmtes, sondern nur ein ganz allgemeines, in seinen Grenzen nach allen Seiten hin verschwimmendes Verhalten bezeichnet.

Insofern nun aber jener größere Einfluß nicht mehr als ein auf der inneren Natur der Besitzvertheilung beruhender, sondern als ein rechtlich anerkannter, mit einem bestimmten Maße versehener, in bestimmten Formen ausgeübter gesetzt wird, entsteht der Begriff der Herrschaft überhaupt. Diese, somit rechtlich aufgestellte, anerkannte, und im Namen des Rechts ausgeübte Herrschaft wird nun zu einer gesellschaftlichen dadurch, daß diese Herrschaft mit demselben Besitze rechtlich verbunden wird, welcher die höhere gesellschaftliche Stellung gibt. Dadurch entsteht aus den Herrschenden die herrschende Klasse. Die herrschende Klasse im strengen und eigentlichen Sinne ist daher die, welche vermöge ihres Besitzes rechtlich und gesetzlich den entscheidenden Einfluß auf Willen und That der Gemeinschaft auszuüben berufen und befugt ist. Die herrschende Klasse reicht daher zugleich in das öffentliche Recht hinein; vermöge der herrschenden Klasse und dieses ihres Wesens ist es, daß die Gestalt der Gesellschaft stets die Grundlage für die Verfassung und Verwaltung der Staaten wird. Und so ist die herrschende Klasse die letzte Gestalt und höchste Form der Rechtsklassen.

Aus dieser Natur der Rechts- und der herrschenden Klasse ergibt sich nun ein Gesetz für die Klassenbildung, das von entschiedener Wichtigkeit ist. Die Entstehung der Rechts- und Herrscherklasse beruht nämlich dem Obigen zu Folge nicht auf der Willkür der Einzelnen, sondern auf der Natur der klassenbildenden Elemente überhaupt. Da nun diese beständig wirken, so folgt, daß aller Unterschied zwischen den höheren und niederen Klassen in beständigem Streben begriffen ist, zu einem Unterschied zwischen der herrschenden und beherrschten Klasse zu werden; oder daß alle Gesellschaftsbildung zur Bildung einer herrschenden Klasse hinstrebt. Dieß muß als ein naturgemäßer Proceß angesehen werden, als eine Erfüllung der Elemente, welche die Gesellschaftsbildung enthalten. Und in der herrschenden Klasse ist dann auch erst der Abschluß dieser Klassenbildung enthalten, weil in diesem das Recht, auf welchem die Rechtsklassen beruhen, von der ersten Rechtsklasse vermöge ihrer Herrschaft selbst gesetzt und auch selbst in den einzelnen Fällen erhalten wird. Mit der Herrschaft der Klasse hat demnach die Klassenbildung ihren Kreislauf vollendet, und eben darin, daß hier die Bewegung abgeschlossen ist, liegt Anlaß und Nothwendigkeit, dieselbe auf Grundlage eines neuen Elementes wieder herzustellen.

Fassen wir demnach alle Grundsätze über die Klassenbildung in wenige kurze Sätze zusammen, so ergeben sich folgende allgemeinste Principien.

Der Unterschied des Besitzes, an sich nothwendig, führt mit gleicher Nothwendigkeit zuletzt zur Unterscheidung von höherer und niederer, und damit von Rechts- und herrschenden Klassen.

Es ist demnach ganz unmöglich, daß eine Verschiedenheit des Besitzes ohne eine ihr entsprechende Verschiedenheit des Rechts bleiben kann; und daher ist es umgekehrt gleichfalls absoluter Grundsatz, daß allenthalben dem verschiedenen Rechtssystem der Personen auch ein verschiedenes Rechtssystem des Besitzes entsprechen wird, oder genauer, daß es so viele Systeme des Besitzrechts geben muß, als es Rechtsklassen in der Gesellschaft gibt.

Die positive Ordnung einer Gesellschaft hat demnach zu ihrem Inhalt stets zweierlei. Erstlich die in den Klassen gegebene Vertheilung der gesellschaftlichen Güter, Rechte und Funktionen,

und zweitens die in den Systemen des Besitzrechts gegebene materielle Grundlage dieser Vertheilung.

Wie vielgestaltig diese allgemeinen Gesetze nun im wirklichen Leben auftreten, wird sich unten in den Gesellschaftsformen zeigen, wo das persönliche Element in Wirksamkeit tritt. Daß aber auf diese Weise die Lehre von der Klassenbildung den allgemeinsten Theil der Gesellschaftsbildung enthält, erscheint nunmehr klar.

Endlich nun ergibt sich damit das Gesetz, welches zum folgenden Kapitel hinüber führt, daß wenn das Obige richtig ist, auch die Umgestaltung der Besitzvertheilung nothwendig zur Grundlage der Aenderung in den Verhältnissen der höheren Klasse werden wird. Das ist der Anknüpfungspunkt für die Lehre von der Entwicklung der Klassenordnung.

Zweites Kapitel.

Der Fortschritt und die Gegensätze in der Bewegung der Klassenordnung.

Allgemeine Natur dieser Bewegung.

Denkt man sich nun den Proceß der Klassenbildung bis zu dem Punkte gelangt, wo die herrschende Klasse vermöge ihrer Macht den Unterschied und mit ihm auch das Recht des Unterschiedes in ihrem Willen vereinigt, so ist, wie gesagt, die Klassenordnung eine in Geselligkeit, Sitte und Recht fertige.

Es ist aber die allgemeine Bestimmung des Persönlichen, bei keinem ihr äußerlich gegebenen Punkte endgültig stehen zu bleiben. Und jede einzelne Persönlichkeit ist ihrerseits Trägerin dieser Bestimmung für sich. Jede feststehende Klassenordnung aber enthält für das Ganze wie für den Einzelnen einen abgeschlossenen Kreis ihres gesellschaftlichen Lebens; einen Kreis, dessen Begrenzung dem Einzelnen vermöge des Ganzen gegeben ist. Die an sich unendliche und freie Bestimmung des Einzelnen tritt daher mit dieser gesellschaftlichen Thatsache in Gegensatz. Sie sucht ihre allgemeine Bestimmung auch in der gesellschaftlichen Welt zu bethätigen, und sich durch ihre eigenen Kräfte ein Höheres und Größeres zu gewinnen, als was ihre gesellschaftliche Stellung in ihrer immer begrenzten Klasse ihr gestattet.

Und indem nun dieß Streben, als ein allen Persönlichkeiten gemeinsames, auch durch alle Einzelnen bethätigt wird, entsteht die Bewegung in der Klassenordnung.

Die Bewegung in der Klassenordnung geht mithin dahin, dem Einzelnen zunächst die Grundlage einer noch höheren Stellung in einem größeren Maße des Besitzes zu gewinnen, als welcher demselben in der bisherigen Klassenordnung gegeben war. Das Objekt der Bewegung in der Klassenordnung ist daher nothwendig zunächst und auch zuletzt die Vertheilung der Güter, auf welcher die Klassenordnung beruht. Oder, mit Beziehung auf das früher in der Lehre von dem Begriff der Gesellschaft überhaupt Gesagte, in dem Streben, statt des gegebenen Maßes des Besitzes ein größeres Maß zu gewinnen, um dadurch eine höhere Ordnung der Klassen zu erzielen.

Dieß Streben nun hat natürlich dieselben Grundlagen, wie die Bewegung der Gesellschaft überhaupt; es ist in der That nur die Anwendung dieser Grundlagen auf die Größenverhältnisse des Besitzes, aus denen eben die Klassen entstehen. Und wenn daher im Einzelnen oder in der Anwendung sich neue Erscheinungen zeigen, so ist im Ganzen doch der Inhalt der gleiche mit dem früher dargelegten.

Es wird also diese Bewegung der Klassenordnung zuerst als eine wirkliche Entwicklung der Gesellschaft erscheinen. Denn in der That ist die Erhöhung des Maßes an Gütern für jeden Einzelnen zugleich eine höhere Erfüllung seiner Bestimmung, die das höchste erreichbare Maß für jeden fordert. Die Bewegung der Klassenordnung geht daher über die feste Gestalt derselben hinaus, und hebt dadurch den Widerspruch auf, der in der objektiv feststehenden Vertheilung unter der herrschenden Klasse gegeben war. Die feste Ordnung der herrschenden Gesellschaftsklasse bedarf, um nicht zur Gefahr für das Leben des Ganzen zu werden, der freien Bewegung und Entwicklung des Einzelnen; und diese ist es, welche auch hier ihre Bethätigung findet. Das ist der erste Theil der Lehre von den Bewegungen der Klassen.

Der zweite dagegen, der unmittelbar neben jenem hergeht und ihn fast immer durchdringt und erfüllt, beruht nun auf dem Begriff des gesellschaftlichen Interesses, in seiner Anwendung auf dem Unterschied in der Größe des Besitzes. Hier ergeben sich eine Reihe sehr ernster Erscheinungen, die mit besonderer Sorgfalt

berücksichtigt zu werden verdienen. Es kommt nun darauf an, beide großen Gruppen oder Richtungen der gesellschaftlichen Bewegung in möglichst scharfer wissenschaftlicher Bestimmtheit darzulegen, ohne ihnen die lebendige Wärme ihres thatsächlichen Lebens zu nehmen.

Erster Abschnitt.

Der Fortschritt der Gesellschaft in der Klassenordnung.

I. Das Wesen der Freiheit in der Klassenordnung.

Den meisten Menschen erscheint nichts einfacher, als das Wesen der Freiheit. Das rührt daher, weil sie sich bei der Freiheit immer einen ganz bestimmten Zustand denken, in welchem ein ganz bestimmtes Verhältniß der Freiheit entgegensteht. Sie nun denken sich alsdann die Verwirklichung der Freiheit als die Bewältigung dieses bestimmten Objektes, und vergessen, daß nach der ewigen Natur der Dinge mit der Erfüllung jeder Aufgabe dem menschlichen Leben immer neue Aufgaben entstehen werden. Die tiefere Erkenntniß kommt dagegen bald zu dem Grundsatz, daß das, was wir die Freiheit nennen, ein unendlicher, aber ein organischer Proceß ist, und daß die wirkliche Freiheit stets eine bestimmte oder begrenzte ist, in welcher die absolute Natur der Freiheit sich an der bestimmten und begrenzten Natur des einzelnen Verhältnisses verwirklicht.

Die gesellschaftliche Freiheit demnach, von der im Begriffe der Gesellschaft die Rede war, wird zur wirklichen zunächst dadurch, daß der Gegenstand dieser Freiheit die Vertheilung der Besitzesgröße ist, aus der die Klassenordnung entsteht. Und die erste Frage ist dabei naturgemäß die, ob die Verwirklichung dieser Freiheit in der Aufhebung jener Klassenordnung bestehen werde, da jede Klassenordnung eine Beschränkung der gesellschaftlichen Stellung und der ihr zum Grunde liegenden Vertheilung des Gütermaßes ist.

Nun aber ist das Maß eine allem Wirklichen, und so auch dem Gute inwohnende untrennbare Qualität desselben. Das wirkliche Maß ist eben so absolut ein verschiedenes. Das verschiedene Maß erzeugt mit gleicher Nothwendigkeit den äußerlichen Unterschied und die innere Ordnung. Und es gibt daher keine Untersuchung, welche nicht unabweisbar bei der Ordnung anlangen müßte, wenn sie das Maß anerkannt. Eine einfache Aufhebung der Ordnung um der Freiheit willen ist daher ein absoluter Widerspruch.

Diejenigen daher, welche seit Plato für die Wissenschaft und seit Lykurg für das praktische Leben jene Einwirkung des Maßes zur unabweisbaren Herstellung der Ordnung und Herrschaft entfernen wollten, haben, da sie das Maß nicht vom Gute trennen konnten, das Gut in seiner absoluten Qualität als Einzelgut aufzuheben versucht. Alle Ideen der Gütergleichheit und Gütergemeinschaft haben den Gedanken zu ihrem wesentlichen Inhalt, nicht eigentlich das Maß im Gute, sondern das Einzelgut zu vernichten, um dadurch die Ordnung aufzuheben, welche vermöge des Maßes im Einzelgut nothwendig zur Herrschaft des größeren Maßes über das geringere führt.

Allein der Begriff des Gutes ist eine Abstraktion. Das wirkliche Gut ist wie die wirkliche Persönlichkeit des Einzelnen. Die Individualität ist eben so untrennbar mit der Persönlichkeit verbunden, als das Maß. Jene Gedanken erscheinen daher als die Herrschaft des Unwirklichen über das Wirkliche. Sie sind daher nur der Schein der Ordnung, und die Wirklichkeit zerbricht sie, oder wird zur Lüge.

Die Freiheit als einfache Negation der Klassenunterschiede ist mithin eine undenkbare. Es erscheint in der That nutzlos, weiter darüber zu reden. Die Freiheit als wirkliche erscheint nur in der wirklichen Ordnung. Das Wesen der Freiheit ist daher nur das Verhältniß desjenigen, was den Begriff der Freiheit entstehen läßt, der unendlichen Bestimmung des persönlichen Lebens zu der gegebenen Ordnung. Die Freiheit in der Klassenordnung demnach ist die Bethätigung derselben in der Klassenordnung.

Da nun die Klassenordnung die Wirklichkeit des aus der unwandelbaren Natur der Persönlichkeit und der Güter ewig aufs neue sich erzeugenden Processes der Klassenbildung ist, die höchste Stellung in dieser Klassenordnung aber die Erfüllung der Persönlichkeit bietet, so wird die Freiheit in der Klassenordnung nicht in der unmöglichen Aenderung der letzteren, sondern in derjenigen Bewegung bestehen, vermöge dessen das einzelne Individuum von der niederen Klasse zur höheren emporsteigen kann.

Dieß ist der Begriff der Freiheit in der Ordnung der Klassen. Und auch dieser Begriff erscheint nun nicht als ein einfacher, sobald man ihn näher betrachtet.

Offenbar nämlich ist jene Bewegung an sich eine zweifache. Zuerst muß man sich dieselbe denken als eine solche, welche ohne

Beziehung auf den Klassenunterschied die gesellschaftliche Erhebung des Individuums fordert. Daraus ergibt sich das allgemeine Princip der Freiheit in der Klassenordnung. Dann aber ist jede Klasse eine besondere für sich; und der Fortschritt des Einzelnen innerhalb der Klasse erzeugt das besondere Princip der Freiheit als der Entwicklung der einzelnen Klasse.

Das allgemeine Princip der Freiheit in der Klassenordnung beruht nun auf dem gleichfalls allgemeinsten Princip der Klassenbildung, nach welchem das Maß der Güter das Bedingende für die Stellung des Einzelnen ist. Hier ist die Freiheit die durch den Besitz, die Sitte und das Recht dem Einzelnen gegebene Fähigkeit, vermöge der gesellschaftlichen Arbeit vom Nichtbesitz zum Besitze, vom Besitze zur jedesmaligen höheren Klasse emporsteigen zu können. Unfrei ist jede Klassenordnung, wo der gesellschaftlichen Arbeit dieses Recht oder diese Möglichkeit genommen ist. In diesem allgemeinen Princip ist dasjenige gegeben, was alle folgenden besonderen Principien zugleich umschließt.

Das besondere Princip der Freiheit in den Besitzesklassen besteht nun einfach darin, daß die gesellschaftliche Arbeit in dieser ihrer Fähigkeit anerkannt wird. Diese Anerkennung der Arbeit ist die Achtung vor der Arbeit. Und der äußere Ausdruck dieser Achtung besteht für die Besitzesklassen in der Zulassung derjenigen, die man um ihrer Arbeit willen achtet, zu der Geselligkeit derer, welche einer höheren Besitzesklasse angehören. Aus diesem Grunde ist die Ordnung der Geselligkeit zugleich ein höchst wesentliches Zeichen für den Grad der Freiheit, der sich in ihr entwickelt hat. Die Ausschließlichkeit der Geselligkeit ist mit der Achtung vor der Arbeit nicht verträglich; wo jene auch der wahren gesellschaftlichen Arbeit gegenüber stattfindet, da wird man auch die Achtung vor der Arbeit und mit ihr den harmonischen Fortschritt des geistigen und wirthschaftlichen Elements im Güterleben umsonst suchen.

In den Ehrenklassen dagegen wird die Freiheit in der Sitte bestehen, und zwar in dem Sieg des Wesentlichen und Edlen der Sitte über die Formen derselben. Die Form der Sitte beginnt da eine unfreie zu werden, wo sie an die Stelle des wahren Inhalts tritt, und die Erfüllung der Formen als Erfüllung der Sitte selbst betrachtet wird. Die Freiheit der Sitte — nicht das, was wir unter der Freiheit der Sitte zu bezeichnen pflegen, enthält den Grundsatz, daß

der wahren Sitte durch die wahre und bewußte Achtung vor derselben genügt werde. Wie das im Einzelnen geschehen soll, das hängt dann von der einzelnen Gestalt der Sitte ab.

In den Rechtsklassen endlich erscheint das Princip der Freiheit darin, daß die besondere bestehende Form des gesellschaftlichen Rechts von der herrschenden Klasse als Ausdruck der bestehenden Vertheilung der gesellschaftlichen Güter anerkannt wird. Das hat eine zweifache Folge, und diese kommt in jedem Augenblicke zur gleichzeitigen Anwendung. Zuerst folgt, daß die herrschende Klasse das bestehende Recht gegen jede Aenderung aufrecht hält, die nicht eine Aenderung der Gütervertheilung zur Voraussetzung hat; dann aber, daß sie diese bestehende Rechtsordnung nicht gegen die geschehene Umgestaltung dieser Vertheilung vertheidigt. Wie dieß nun im Einzelnen geschehen muß, das wird erst in der Darstellung der Gesellschaftsformen dargestellt werden können.

So ist der Begriff der Freiheit in der Klassenordnung nicht ein einfacher. Er ist lebendig; das ist, sein allgemeines Princip nimmt nach der bestimmten Gestalt der Klassenordnung gleichfalls eine bestimmte Aenderung an, ohne daß derselbe damit erschöpft wäre. Allein dennoch ist auch in dieser Entwicklung die Freiheit nur ein Princip. Für ihre Verwirklichung fordert sie zweierlei; und erst wo dieses zugleich und thätig vorhanden ist, da ist die Bewegung, welche in der Klassenordnung stattfindet, eine Bewegung der wahren Freiheit.

Zuerst fordert sie eine bestimmte Beziehung auf die wirkliche Vertheilung des Besitzes; eine bestimmte Gestalt des Besitzes und der mit ihr verbundenen gesellschaftlichen Arbeit, welche die materielle Verkörperung jener Bewegung enthält. Und dieß ist in der Mittelklasse gegeben.

Dann aber fordert sie endlich, da sie selbst der höhere Ausdruck des Wesens und Lebens der Persönlichkeit ist, daß die Verwirklichung der Freiheit in dem obigen Sinne zu einer bewußten und geordneten Aufgabe für die Gesellschaft selbst werde. Und dieß geschieht nun innerhalb der einzelnen Klassen, wie in dem Verhältniß der Klassen zu einander durch die gesellschaftlichen Körperschaften.

Beide Begriffe und Thatsachen, die der Mittelklasse sowohl, als die der gesellschaftlichen Körperschaften, sind lange bekannt und oft besprochen. Unsere Aufgabe ist es, sie in ihrer organischen Bedeutung für das Gesammtleben der Gesellschaft darzulegen.

II. Die Mittelklasse.

Das Wesen des mittlern Besitzes.

Wenn Begriff und Inhalt der gesellschaftlichen Entwicklung so wesentlich für das Leben der Gesellschaft sind, so ist es natürlich, daß wir hier dasselbe wiederfinden werden, was die Grundlage der Bildung eines gesellschaftlichen Unterschiedes überhaupt abgab, den Besitz und die Macht, die in seiner Vertheilung liegt. —

Zwischen dem großen Besitz mit gesellschaftlichem Einkommen und dem kleinen mit kaum zureichendem wirthschaftlichen Ertrage liegt eine Menge von Mittelstufen, die bei verschiedener Größe mit einander das gemein haben, daß sie einen ausreichenden Stoff für die wirthschaftliche Arbeit bieten, aber dabei zugleich diese Arbeit für den wirthschaftlichen Erwerb auch in Anspruch nehmen; oder daß, allgemeiner gefaßt, Besitz und Arbeitskraft der Einzelnen einander decken. Diese Mittelstufen nennen wir daher im rein wirthschaftlichen Sinne das mittlere Vermögen, oder den mittleren Besitz. Die Besitzer nennen wir die Wohlhabenden; ihren wirthschaftlichen Zustand den Wohlstand.

Betrachten wir nun genauer zunächst die wirthschaftliche Bedeutung dieses mittleren Besitzes, so ergeben sich drei Punkte, die man deßhalb nicht viel beachtet hat, weil man ihre Beziehung auf die gesellschaftliche Ordnung so gut als gar nicht berücksichtigt, wissenschaftlich aber noch gar nicht behandelt hat.

Zuerst berührt dieser mittlere Besitz auf der einen Seite die niedere Klasse, weil bei jedem mittleren Besitze die Bedingung des endlichen Ergebnisses die wirkliche und thätige Arbeit des Besitzes ist; die wirthschaftliche Existenz der niedern Klasse aber beruht eben fast allein oder doch vorwiegend auf der Arbeit. Der mittlere Besitz ist dadurch der niederen Klasse äußerlich und innerlich verwandt, und bildet den naturgemäßen Uebergang von jener zu einer besseren wirthschaftlichen Stellung.

Andererseits berührt derselbe Besitz die höhere Klasse durch das Kapital, welches in ihm vorhanden ist, und das bei ihm die Grundlage seiner wirthschaftlichen Unternehmung darbietet. Es ist damit gleichfalls der naturgemäße Uebergang zum wirklichen Reichthum.

Endlich aber, — und dadurch wird der mittlere Besitz aus einer solchen Uebergangsbildung zu einem selbständigen und hochwichtigen

Elemente in der Vertheilung der Güter — beruht gerade auf dieser Verbindung der Arbeit mit dem ihm entsprechenden Kapital die Fähigkeit des mittleren Besitzes, dem vollkommenen Siege des Größengesetzes der Kapitalien in dem Kampf der wirthschaftlichen Interessen zu widerstehen. Da nämlich das Unternehmen des mittleren Besitzes eben darauf beruht, daß dasselbe sich innerhalb des Kreises seines eigenen Kapitals bewegt und mit demselben arbeitet, so vermag es dadurch der Herabsetzung des Arbeitslohnes, dem der Nichtbesitzer unterworfen ist, zu widerstehen; denn es kann vermöge seines eigenen Kapitals auch sich selbst die Bedingungen seiner Arbeit vorschreiben.

Auf diese Weise vereinigt der mittlere Besitz die beiden großen und wichtigen Eigenschaften, zugleich den Uebergang von dem Nichtbesitz zum Besitz, und doch auch wieder ein wirthschaftlich selbständiges Princip zu enthalten. Das Mittelmaß des Besitzes ist daher zugleich ein wesentlich *organisches* Element in der Vertheilung des Besitzes.

Die Wirthschaftslehre hat nun nachzuweisen, auf welche Weise dieß Element in der wirthschaftlichen Welt mit seiner ihm eigenthümlichen Kraft wirkt. Der Uebergang von der wirthschaftlichen Bedeutung zur gesellschaftlichen liegt nun aber in dem allgemeinen Satze, daß die Vertheilung der Güter zur Grundlage der Vertheilung der gesellschaftlichen Funktionen und Rechte werden muß.

Aus dieser Verbindung entsteht nämlich zuerst der Begriff der *Mittelklasse*, ein Begriff, den man bisher stets mit demjenigen des mittleren wirthschaftlichen Besitzes verschmolzen, und daher nie in seiner rechten Bedeutung verstanden hat.

Begriff und Entstehung der gesellschaftlichen Mittelklasse.

Die Mittelklasse entsteht nämlich da, wo der mittlere Besitz in der gesellschaftlichen Ordnung die seinem Besitzmaß und dessen Qualitäten *entsprechende Funktion hat*, und wo die mittleren Besitze zum *Gesammtbewußtseyn* von dieser, ihrem Besitze entsprechenden gesellschaftlichen Stellung und Aufgabe gelangt sind.

Zunächst ergibt dieser Begriff zwei Folgerungen, die von großer Wichtigkeit für die richtige Beurtheilung nicht bloß der gesellschaftlichen Bewegung überhaupt, sondern auch gerade *unserer gegenwärtigen Zeit und nächster Zukunft* werden müssen.

Es folgt nämlich zuerst, daß das bloße Daseyn eines mittleren Besitzes nicht genügt, um eine gesellschaftliche Mittelklasse zu erzeugen. Ein solcher mittlerer Besitz ist immer und unter allen Umständen da gewesen; eine Mittelklasse aber keineswegs. Und das mag ein wesentlicher Grund dafür seyn, daß die Geschichtschreibung, die beides bisher nicht geschieden hat, der Mittelklasse nicht diejenige Aufmerksamkeit zugewendet hat, die der bloße mittlere Besitz allerdings nicht immer verdiente, während der große Besitz und der Nichtbesitz durch ihre eigene Gewalt sich gesellschaftlich und politisch immer geltend machen. Wenn aber der Begriff der Mittelklasse in seiner wahren Bedeutung erst recht fest steht, so werden wir bald nicht bloß eine Reihe der interessantesten Beobachtungen, sondern auch, und zwar erst dann, eine wahre Geschichte der Gesellschaft haben können. Und darum möchten wir auf diesen Begriff ganz besonders aufmerksam machen.

Aus dem mittleren Besitz nämlich entsteht erst dann die Mittelklasse, wenn der Gegensatz zwischen großem Besitze und Nichtbesitz sich bereits entwickelt hat. Es läßt sich nämlich im wirthschaftlichen Sinne allerdings ein Zustand denken, in welchem es nur oder fast nur mittleren Besitz gibt, es läßt sich aber kein gesellschaftlicher Zustand zur Vorstellung bringen, in dem es nichts als eine Mittelklasse gäbe. Und zwar, wie man leicht erkennen wird, deßhalb, weil mit dem Verschwinden der höheren und niederen Klasse auch die eigenthümlichen gesellschaftlichen Funktionen des mittleren Besitzes wegfallen. Wendet man nun diesen Satz auf das wirkliche Leben an, so entsteht ein Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung, dessen Uebersehen die größten Unklarheiten in der Beurtheilung sowohl vergangener als gegenwärtiger Zustände erzeugt hat.

Es folgt nämlich aus jenem Satze, daß der Mittelstand immer erst die dritte Formation in der Klassenbildung seyn kann; und zwar in jeder der großen Gesellschaftsformen; und mithin auch, daß keine Klassenbildung vollständig entwickelt ist, bevor die Mittelklasse selbständig auftritt. Da nun, wie wir sogleich sehen werden, auf der Mittelklasse die Versöhnung des Gegensatzes zwischen den beiden andern Klassen beruht, so wird die Beobachtung der gesellschaftlichen Bewegung stets wesentlich dahin gehen, ob sich aus dem vorhandenen mittleren Besitze die gesellschaftliche Mittelklasse bildet, oder nicht. Denn die Fähigkeit eines jeden Volkes,

den Proceß der Scheidung der beiden ersten Klassen zu überstehen, beruht wesentlich auf der Fähigkeit, jene Mittelkasse zu bilden.

Dieß ist der Gesichtspunkt, von welchem aus die Geschichte der alten Welt, die keine Mittelklasse aus ihrem mittleren Besitz zu bilden fähig war, und anderseits die Geschichte der Städte in der neuern Zeit ein neues Licht empfangen. Und zugleich wird man jetzt erkennen, was der Charakter unserer Zeit in Beziehung auf Klassenbildung ist. Wir stehen noch in der Epoche, wo sich in der gewerblichen Gesellschaftsordnung die höhere und die niedere Klasse erst recht scheiden, und wo wir daher erst die Anfänge einer Bildung der Mittelklasse vor uns sehen, ohne uns doch so ganz Rechenschaft über die Bedeutung der betreffenden Bewegungen, Namen und Erscheinungen geben zu können. Bei uns ist der Anfang der Bildung der Mittelklasse gegeben in dem Begriffe und Wesen des s. g. Bürgerthums, der Bourgeoisie, die wirthschaftlich in dem Versuche der Kapitalsassociationen, gesellschaftlich in dem der Bildungsvereine aller Art ihren ersten Ausdruck findet. Es ist ganz einfach, daß dieß nur langsam vor sich geht; aber das wahre Bürgerthum ist in der That nichts anderes, als eben der Keim der eigentlichen gesellschaftlichen Mittelklasse in dem Gegensatz des Kapitals und der Arbeit. Dieß nun wird später genauer dargelegt werden. Es scheint uns aber in dem obigen der Begriff der Mittelklasse bestimmt genug vorzuliegen, um zu dem Folgenden überzugehen.

Die gesellschaftliche Funktion der Mittelklasse in der Klassenbildung.

Hält man nun diese Momente mit dem über den Begriff der gesellschaftlichen Bewegung gesagten zusammen, so wird die gesellschaftliche Aufgabe aller Mittelklasse darin bestehen, daß in ihr die Natur ihres eigenthümlichen Besitzes der Idee der gesellschaftlichen Arbeit ihre Verwirklichung gibt.

In der That erzeugt diese Verbindung des mittleren Besitzes mit der gesellschaftlichen Arbeit in unschwer verständlicher Weise jene eigenthümliche Mischung in der ganzen Stellung der Mittelklasse, durch welche sie einerseits das Element der Bewegung, andererseits das Element der Erhaltung wird, und somit in beständiger Schwingung bald den höheren Klassen, bald den niederen sich anschließt.

a) Wo nämlich die höhere Klasse und ihr großer Besitz mit seiner ganzen zunächst wirthschaftlichen und dann gesellschaftlichen Macht feststeht, da kann der mittlere Besitz den wirthschaftlichen Kampf mit jenem großen nur dadurch aufnehmen, daß er die beiden Elemente der gesellschaftlichen Arbeit, die Intelligenz und die wirthschaftlichen Tugenden, in sich vereint aufnimmt. Nur durch die Verbindung mit beiden wird er im Stande seyn, dem Sieg des Größengesetzes der Kapitalien zu entgehen. Nun aber sind weder die wirthschaftlichen Tugenden noch die Intelligenz nothwendig mit einem Besitze begabt. Indem der mittlere Besitz daher beide zu sich heran zieht, bietet er eben dadurch dem Nichtbesitz den Weg, da zum Besitze zu gelangen. Und zwar so, daß vermöge jenes Strebens des mittleren Besitzes, der Herrschaft des großen Besitzes zu entgehen, eben jene edleren Elemente der nichtbesitzenden Klasse zu der besitzenden herangezogen werden. So entsteht die erste große gesellschaftliche Aufgabe der Mittelklasse; sie soll den geistigen Elementen und Gütern der niederen Klasse den Weg zum Besitze, und damit die Möglichkeit der Verwirklichung ihres geistigen Anrechts auf die höhere gesellschaftliche Stellung anbahnen. Dieß wird leicht verständlich seyn.

Denkt man sich nun die erste Form des Klassenunterschiedes als den Unterschied des Besitzenden und Nichtbesitzenden, so kann man jene erste Funktion der Mittelklasse, gegeben durch die zunächst wirthschaftliche Natur des mittleren Besitzes in seinem Gegensatze zum großen, dahin definiren, daß die gesellschaftliche Mittelklasse jenen Unterschied vermitteln soll durch die in ihr gegebene Möglichkeit, für Intelligenz und wirthschaftliche Tugend, vom Nichtbesitz zum Besitze gelangen und damit zur höheren gesellschaftlichen Stellung gelangen zu können.

b) Es ist nun klar, daß beides, sowohl der Kampf des wirklichen mittleren Besitzes mit dem großen, als die Erhebung des tüchtigen Nichtbesitzers zum Besitzer eben nur durch die Arbeit möglich ist. Diese Stellung der Arbeit in der wirthschaftlichen Welt ist es eben, welche ihr ihre gesellschaftliche Bedeutung gibt. Es ist demnach eben diese Aufgabe der Mittelklasse, welche der Arbeit, mit der materiellen Möglichkeit ihrer Entwicklung zum Besitz, jene gesellschaftliche Achtung, von der wir oben gesprochen, und damit ihr höheres geistiges Lebenselement sichert.

Da nun, wie oben dargelegt, die zweite Stufe des Klassenunterschiedes in dem Unterschiede der Ehrenklassen ausgedrückt ist, so folgt, daß die Mittelklasse in der durch sie gesicherten Ehre der Arbeit zweitens die Vermittlung zwischen den Ehrenklassen in der Gesellschaft erzeugt, indem sie vermöge ihrer Verwandtschaft mit der niederen besitzlosen Klasse dieser die Möglichkeit eines Erwerbes der gesellschaftlichen, vom wirklichen Besitz nicht mehr absolut abhängigen Ehre eröffnet.

c) Endlich tritt die Mittelklasse, gleichfalls zunächst mit der Natur ihres Besitzes, auch in das Verhältniß der dritten Stufe des Klassenunterschiedes, der Rechtsklassen, vermittelnd auf. Denn vermöge des Besitzes, den sie hat, ist sie die Trägerin des bestehenden Rechts, und zwar zunächst negativ gegen die beiden Klassen, indem sie in dem Angriff der einen Klasse auf das gesellschaftliche Recht der anderen die Gefährdung der materiellen Grundlage — des Besitzes bei dem Angriff der niederen Klasse auf die höhere, und der erwerbenden Arbeit bei dem Angriff der höheren Klasse auf die niedere erkennt. Da sie in ihrer Stellung aber, wie gesagt, auf der Vereinigung beider Elemente beruht, so wird sie naturgemäß das Recht jeder Klasse der andern gegenüber vertheidigen. Darauf beruht die eigenthümliche Doppelstellung der Mittelklasse in allen Bewegungen der Gesellschaft, die so oft zu Unklarheiten in der Auffassung Anlaß gegeben, und die demnach auf so sehr einfachen Grundlagen beruht. Und somit ergibt sich der allgemeine Satz, daß das Recht der ganzen Gesellschaftsordnung in dem Maße gesicherter ist, in welchem die Mittelklasse mehr ihre wahre gesellschaftliche Aufgabe zu vollziehen weiß.

Auf diese Weise nun vollzieht sich das allgemeine Princip, daß die Mittelklasse die natürliche Basis der gesellschaftlichen Entwicklung ist, indem sie vermöge jener drei Funktionen beständig dahin arbeitet, dem freien geistigen und zugleich tüchtigen Elemente den Weg zur höchsten gesellschaftlichen Stellung offen zu halten. Und jetzt erst wird man die Bedeutung des Satzes ganz ermessen, daß erst mit der Bildung der Mittelklasse die Klassenbildung eine abgeschlossene, und doch zugleich lebendige ist. Denn erst die Mittelklasse ist es, in der das abstrakte Princip der gesellschaftlichen Entwicklung an einem bestimmten, positiven Besitze Maß, Ordnung und Aufgabe erhalten kann.

Allein dennoch ist dasjenige, was in der Mittelklasse vorwiegend wirkt, eben nur der Besitz. Die Freiheit und die Entwicklung erscheinen als getragen durch das reine Quantum der materiellen Güter. Die Persönlichkeit sieht daher auch hier nach einer selbständigen Bethätigung, und diese findet sie in den Körperschaften.

III. Die gesellschaftlichen Körperschaften und ihre Funktionen.

Das Verständniß der großen Wichtigkeit der Körperschaften überhaupt hat in der neuesten Zeit immer weiter Platz gegriffen. Allein in der vielfachen Anwendung derselben als Mittel ist Begriff und Inhalt gänzlich unberücksichtigt geblieben. Das Erste, was nöthig ist, ist daher auch hier, einen möglichst bestimmten Begriff aufzustellen und den Inhalt desselben so genau anzugeben, daß man wissenschaftlich gültige Resultate mit ihm erreichen kann.

a) Wesen der gesellschaftlichen Körperschaften.

Die Vereinigung Mehrerer zu einer gemeinsamen, aber freiwillig gewählten Thätigkeit für die Verwirklichung irgend eines Zweckes nennen wir eine Gesellung oder Association. Insofern diese Gesellung eine innere Ordnung annimmt, wird sie eine Verbindung, eine Societät. Insofern sie als innerlich verbundenes Ganzes auch nach Außen auftritt, wird sie eine Körperschaft, oder Corporation.

Das Wesen aller Körperschaften besteht mithin darin, daß um eines bewußten Zweckes willen in ihr die Einzelnen sich freiwillig zu einem Ganzen ordnen und als Ganzes handeln. Und da nun in allen Dingen die enge Beschränktheit des Individuums der Hülfe und Vereinigung mit andern bedarf, so erscheint die Bildung von Körperschaft als höchster Ausdruck des freien Gesammtbewußtseyns und zugleich als höchste Form der individuellen Kraft. Jedes bewußte Leben des Menschen wird demnach zu der Bildung von Körperschaften zu gelangen trachten, und das Daseyn und die Aktion freier Körperschaften wird aus demselben Grunde eine Bedingung für die Gesammtentwicklung werden.

Mit Recht hat man daher so viel Gewicht auf die Bildung von Körperschaften gelegt; aber nicht mit demselben Recht ist man in Forderung und Untersuchung bei Allgemeinheiten stehen geblieben.

Es ist zunächst nothwendig, die Arten der Körperschaften zu sondern, und dann erst kann man ihre gesellschaftliche Bedeutung recht verstehen. Diese Arten nun scheiden sich nach dem Gegenstande; und demnach würden wir vier Arten anerkennen.

Die erste Art dieser Gesellungen, Verbindungen und Körperschaften ist die wirthschaftliche, in der mit wirthschaftlichen Mitteln wirthschaftliche Zwecke erreicht werden sollen. Meistens wird dieselbe den Theilnehmern die, den für sich stehenden Einzelnen fehlenden wirthschaftlichen Mittel eines bestimmten Unternehmens zu bieten haben, sey es Kapital, sey es Arbeit, sey es beides. Und insofern dieß eben geschieht, ist es eine wirthschaftliche Körperschaft.

Die zweite Art entsteht aus der Hinwendung der Vereinigung auf die rein geistigen Güter; Wissenschaft, Kunst, auch religiöse Zwecke. In diesen Körperschaften ist die Forderung des geistigen Lebens die Aufgabe.

Die dritte Art enthält staatliche Zwecke; aus diesen gehen die politischen Körperschaften hervor, die der Regel nach in ihren Zwecken eben so gleichartig, als in Namen und Formen ungleichartig sind, und von denen im Leben des Staats genauer zu reden ist.

Die gesellschaftlichen Körperschaften sind endlich diejenigen Vereine, welche durch die in ihnen verbundene Kraft des Einzelnen weder das geistige, noch das wirthschaftliche Leben für sich, sondern das Eine durch das Andere zur Entwicklung zu bringen suchen. Es liegt dieß Wesen in dem Begriff der Gesellschaft; es ist aber zugleich klar, daß eben deßhalb die Grenze zwischen den gesellschaftlichen, wirthschaftlichen und geistlichen Körperschaften äußerlich oft eine sehr schwer zu ziehende ist. Es ist namentlich dabei hervorzuheben, daß vermöge des Einflusses, den die wenn auch einseitige Entwicklung der wirthschaftlichen oder der geistigen Güter auf die gesellschaftliche Welt hat, beide letzteren Arten sehr oft den Charakter der ersteren annehmen, ohne es doch zu seyn, während andererseits nominell gesellschaftliche Verbindungen in Wahrheit politische sind. Das ändert aber die Sache nicht; denn im ersten Fall wird man einfach die gesellschaftliche Wirkung von der wirthschaftlichen oder geistigen Ursache, im zweiten den Namen von der Sache trennen. Eine gesellschaftliche Association, Societät und Korporation ist stets diejenige, bei welcher der Causalnexus zwischen geistigen und wirthschaftlichen zum Gegenstand der verbundenen Thätigkeit gemacht wird,

gleichviel ob man dabei vom wirthschaftlichen oder vom geistigen Gute und seiner Vertheilung ausgeht.

Es ergibt sich daraus, daß die gesellschaftlichen Körperschaften bereits einen hohen Grad der Entwicklung andeuten. Sie fordern nicht bloß das Vorhandenseyn der Mittel, sondern auch das Bewußtseyn vom Zwecke; und daher kommen sie stets erst da vor, wo die gesellschaftliche Welt entweder mit ihrer Bewegung oder mit ihren Gegensätzen in höherem Grade lebendig wird. Im Allgemeinen deutet die Entstehung gesellschaftlicher Körperschaften daher das Herannahen einer Umgestaltung in der Gesellschaft an, und deßhalb hat die Beobachtung ihrer Bildung und ihrer Thätigkeit von jeher ein großes Interesse gehabt.

Um so wichtiger ist es nun, die allgemeinen Grundsätze aufzustellen, nach denen diese Körperschaften sich bewegen und zum Fortschritte der Gesellschaft in Verhältniß treten.. Und hier muß man zwei Stadien unterscheiden. Zuerst knüpft sich jede Körperschaft als eine bestimmte, nothwendig an die Klasse an, zu der sie gehört; dann aber, und dieß ist ihre höhere Stufe, umfaßt sie das Verhältniß der einzelnen Klassen zu einander, und eben damit wird sie zum wahren Elemente des Fortschrittes in der Gesellschaft.

b) Die Körperschaften der Klasse.

Das Nächste ist offenbar, daß diejenigen sich zu gemeinsamem Zwecke vereinen, die gleichartige Verhältnisse haben. Denn auch diese bedürfen gegenseitig der Unterstützung, und die Körperschaften finden Anlaß und Zweck zumeist leicht in den am nächsten liegenden Dingen. Dadurch nun entstehen in den einzelnen Klassen Körperschaften, die die eigenthümliche gesellschaftliche Lage und Aufgabe der eigenen Klasse zum Gegenstand ihrer vereinten Thätigkeit machen. Das sind die Körperschaften der Klasse.

Die Macht und der ganz natürliche Einfluß jener Gleichartigkeit ist nun so groß, daß die letztere zur naturgemäßen Bedingung der Aufnahme in die Mitgliedschaft der Körperschaft wird, weil sie allein das Verständniß der Zwecke und den Besitz der Mittel enthält. Und es ist daher das erste Princip der gesellschaftlichen Körperschaften, daß sie stets nur innerhalb einer bestimmten Klasse stattfinden können.

Jede Verbindung oder Körperschaft, die Mitglieder einer andern

Klasse in sich aufnimmt, zeigt sich eben dadurch als eine nicht mehr gesellschaftliche Verbindung; denn diese Aufnahme ist nur denkbar, indem ein anderer als ein gesellschaftlicher Zweck in der Verbindung lebendig wirkt — sey es ein politischer, sey es ein religiöser, oder ein anderer. Und es hat diese erste Regel eine so entschiedene Geltung, daß sie sich sogar auf die geselligen Verbindungen mit erstreckt. Eine gesellige Verbindung, die Mitglieder verschiedener gesellschaftlicher Klassen in sich dauernd vereint, geht entweder an ihren entgegenstehenden Elementen unter, oder sie nimmt eben einen andern Zweck in sich auf. Aus demselben Grunde folgt, daß allenthalben, wo wir in gesellschaftlichen Körperschaften die Vereinigung der Mitglieder bisher geschiedener Klassen zusammentreten sehen, der ursprüngliche Unterschied jener Klassen bereits im Verschwinden begriffen ist; denn nur dieß Verschwinden des Unterschieds in der gesellschaftlichen Welt überhaupt macht die Vereinigung zur Gemeinschaft im Wollen und Thun bei den gesellschaftlichen Körperschaften möglich. Eben darum ist die Beobachtung des Umfanges solcher gesellschaftlichen und selbst geselligen Körperschaften von Bedeutung. Dieselben sind äußerlich um so strenger geschieden, je strenger der Unterschied der Klassen ist und umgekehrt.

Aus demselben Grunde nun, aus welchem dieser Unterschied der gesellschaftlichen Körperschaften selbst sich an die Klasse anschließt, wird auch stets im Anfange sich die Thätigkeit der gebildeten Körperschaften auf die eigene Klasse beschränken; die Körperschaften der höheren Klasse für die höhere, die der niederen für die niedere. Eben daher nun ergibt sich weiter der Grund der allgemeinen Thatsache, daß der Gegensatz der Klassen sich in dem Grade einem Ausbruche nähert, in welchem sich die Klassen als selbständige Körperschaften zu gestalten beginnen; denn die Erkenntniß liegt nahe, daß diese Körperschaften aus Trägern der Eigenthümlichkeit der Klassen alsbald zu Trägern der Sonderinteressen der letzteren werden müssen. Dadurch wiederum wird dann die Körperschaft aus einem Mittel für die Entwicklung der Gesellschaft in den Klassen zu einem Mittel für ihren Kampf, und so geschieht es, daß fast allenthalben die Geschichte der gesellschaftlichen Klassenkämpfe sich unmittelbar an die Geschichte der gesellschaftlichen Körperschaften anschließt. Und dieß ist die Stelle, welche die letzteren in dem besonderen Leben der einzelnen Klassen einnehmen.

c) Die höhere Thätigkeit der Klassen. Die Humanität.

Die Bedeutung der Körperschaften für die Entwicklung der Gesellschaft ist nur in den Körperschaften der Klasse noch vorwiegend eine negative; sie ist erhaltender Natur, indem sie den Klassenbesitz der gesellschaftlichen Güter gegen alle Bewegungen vertheidigt, die denselben nehmen wollen. Zu positiv wirkenden Faktoren des Fortschrittes werden dagegen die Körperschaften alsdann, wenn sie das Princip in sich aufnehmen, die Aufgabe ihrer Thätigkeit nicht in sich selbst, sondern in der Entwicklung der niederen Klasse zu suchen.

Um die Bedeutung dieser Stellung zu verstehen, muß man Eine Thatsache feststellen, die von den meisten übersehen wird, und die dennoch von höchster Bedeutung ist.

Der Mangel der geistigen und wirthschaftlichen Güter der niederen Klasse erzeugt zwar das Bedürfniß nach denselben bei ihren Mitgliedern. Allein andererseits ist die niedere Klasse nicht dazu im Stande, sich selber zu helfen. Es ist das eine Thatsache, die durch die ganze Weltgeschichte geht, daß das Leben der niederen, auf sich selbst angewiesenen Klasse sich in beständigen fruchtlosen Versuchen erschöpft, mit eigener Kraft zu einer Besserung ihrer Lage zu kommen. Es liegt das aber nicht bloß in dem Mangel des Besitzes an Gütern, der ja eben den Charakter der niederen Klasse bildet. Es liegt eben so sehr darin, daß sich mit der geistigen und wirthschaftlichen Armuth die sittlichen Widerstandskräfte gegen das Schlechte im Menschen verringern, und daß daher jede auf sich angewiesene Verbindung der Niederen theils zur vollständigsten Auflösung, theils zu einem elenden Kampfe des Gemeinen mit den schwachen Versuchen einer besseren Ordnung führen. Es ist daher ein absolut feststehender Satz, daß den niederen Klassen nur dadurch geholfen werden kann, daß die höheren Klassen sich zu Körperschaften verbinden, welche es sich zur gesellschaftlichen Aufgabe machen, die Hebung der niederen Klasse durch ihre Anstrengungen zu erzielen. Das ist der Beginn einer neuen Gestalt des Lebens in der Gesellschaft. Und auch diese hat ihre bestimmten Stufen.

Das erste nämlich, dem sich die höhere Klasse vermöge ihrer Körperschaften zuwendet, ist naturgemäß die Basis aller geistigen Entwicklung, der Besitz der niedern Klasse.

Daß die wirthschaftliche Armuth nicht bloß an sich ein Uebel auch für die geistige Welt, sondern daß dieselbe die Armen auch unfähig macht, sich selbst zu helfen, bedarf keiner Darlegung. Die Hülfe, welche die höhere Klasse hier bringt, trägt aber selbst wieder jenen doppelten Charakter des Wirthschaftlichen und des Geistigen an sich.

Alle diejenigen Verbindungen nämlich, welche nur zum Zwecke haben, durch das Zusammentreten der Besitzenden die wirthschaftliche Noth der Armuth zu lindern, und zwar ganz gleichgültig, ob sie freiwillige oder gezwungene Verbindungen sind, sind keine gesellschaftlichen, sondern nur wirthschaftliche Körperschaften. Wir können sie unter dem gemeinsamen Namen der Armenanstalten befassen. Sie haben durch ihre eigenthümliche Grundlage eine eigenthümliche Form und Aufgabe, und wie sie im wirthschaftlichen Leben beginnen, so verlaufen sie auch in demselben. Es liegt nun in gewissen, später in der Staatslehre darzulegenden Momenten, daß sie erst durch die Staatsthätigkeit rechte Ordnung und Kraft bekommen; die Gesammtheit aller hierauf bezüglichen Grundsätze und Einrichtungen nennen wir aber das Armenwesen.

Von dem Armenwesen sind nun diejenigen Körperschaften und Gesellungen wesentlich verschieden, in welchen die Besitzenden durch Hergabe ihres Kapitals die kapitallose Arbeitskraft und durch sie die nichtbesitzende Klasse überhaupt zu der Klasse der Unternehmen emporheben wollen. Dieß nun geschieht auf zwei Weisen. Entweder direkt, indem die Besitzenden den Nichtbesitzenden das nöthige Kapital vorstrecken, oder indirekt, indem sie auf ihre Kosten ihnen eine Erziehung und einen Unterricht geben, der ohne diese Hülfe denselben nicht werden konnte. In beiden Fällen ist das wirthschaftliche Element nur das Mittel, die gesellschaftliche Erhebung oder die Entwicklung der gesellschaftlich höheren Stufe bei der niederen Klasse aber das Ziel solcher Gesellungen. Es lassen sich dieselben in vielfachem Sinne denken; das Wesentliche ist aber dabei, daß das geistige Element mit dem wirthschaftlichen verbunden sey. Es werden daher Gesellungen für die religiöse Erbauung, oder für die Erheiterung der niederen Klasse nicht hierher gehören. Dagegen sind, wie sich das aus dem Obigen ergibt, die beiden Grundformen dieser höchsten Gestalt der gesellschaftlichen Körperbildung die Vorschuß-

oder Darlehensgesellschaften für die niedere Klasse, bei denen das rein wirthschaftliche Element vorherrscht, und die Verbindungen aller Art für die Bildung des Volkes, deren Grundlage stets die Schule ist; bei diesen aber herrscht das geistige Element vor. Nun ist hier natürlich nur noch über das allgemeine Wesen dieser Art von Gesellungen zu reden; die Ausführung hat zu ihrer Voraussetzung nicht allein ein allgemeines Eingehen auf praktische Verhältnisse, sondern vor allen Dingen ein bestimmtes Anschließen an die einzelne Gesellschaftsform. Denn es leuchtet ein, daß unter verschiedenen Gesellschaftsformen unmöglich dasselbe das Richtige seyn kann. Und wenn in so vielen Vorschlägen, die sich hierauf beziehen, so viel Unpraktisches und Haltloses zu Tage gefördert wird, so liegt das keineswegs immer daran, daß man bloß die wirthsaftliche Seite nicht gehörig beachtet hat, sondern daß man nur zu oft Institute, die für Eine Gesellschaftsform sehr gut seyn mögen, auf eine andere zu übertragen denkt. Immer aber ist es klar, daß gerade in diesen Körperschaften sich die sittliche Höhe der gesellschaftlichen Entwicklungen ausspricht. Sie sind es, welche in dem Organismus der Gesellschaft das Element der thätigen Liebe vertreten; jede andere Form mag dann in anderen Gebieten ihren Zweck verfolgen; in der Gesellschaft aber sind nur diejenigen Gesellungen die wahrhaft edlen und guten, in denen die höhere Klasse das ihr zustehende größere Maß des geistigen Besitzes gebraucht, um der niederen Klasse eine bessere wirthschaftliche, und umgekehrt von dem größeren Maß ihres wirthschaftlichen Besitzes freiwillig etwas hergibt, um derselben eine höhere geistige Entwicklung zu geben. Und dieß Princip nun, nach welchem diese Zwecke systematisch im Einzelnen wie im Ganzen verfolgt werden, nennen wir das Princip der Humanität. So gewinnt auch dieser Begriff jetzt einen ganz bestimmten positiven Inhalt; die Humanität ist ein gesellschaftlicher Begriff, und erfüllt sich auf diese Weise innerhalb der Momente und Organe, welche die Gesammtheit der menschlichen Gesellschaft bilden.

Es wird daher leicht anerkannt werden, wenn wir sagen, daß demgemäß jede Gesellschaftsform ihre Gestalt der Humanität hat; daß aber die wirkliche Gesittung in dem Grade entwickelt ist, in welchem sie vermöge jener Thätigkeit der höheren Klassen sich der niederen Klassen annimmt. In der praktischen Humanität beruht daher die wirkliche Freiheit; sie ist die Erfüllung derselben in der

Klassenordnung; und nunmehr können wir die Lehre von der Entwicklung der Klassenordnung mit dem Satze schließen, daß diese in dem Grade mehr vorhanden ist, in welchem durch thätige Korporationen der höheren Klasse besser dafür gesorgt wird, aus der niederen Klasse eine geistig lebendige und wirthschaftlich gesicherte Mittelklasse zu erzeugen.

Zweiter Abschnitt.

Die Gegensätze und der Kampf unter den Gesellschaftsklassen.

Wie der Fortschritt der Gesellschaft innerhalb der Klassen in der allgemeinen Natur der Persönlichkeit und der Güter begründet ist, so knüpft sich an die individuelle Natur derselben dasjenige, was wir den Gegensatz und den Kampf in der Gesellschaft nennen.

Gegensatz und Kampf sind schon im Begriff der Persönlichkeit und mithin auch schon in der ethischen Welt vorhanden. Durch die Hinwendung auf den Besitz und seine Beziehung zur geistigen Welt, welche die Gesellschaft erzeugt, wird jener Gegensatz und Kampf zu einem gesellschaftlichen. Als gesellschaftlicher ist er, wie der Begriff der Güter, ein allgemeiner und abstrakter. Das wirkliche Gut ist vorhanden in Größe und Art. Der Gegensatz muß sich daher, indem er sich auf den Besitz bezieht, auf Größe und Art der Besitzer und die ihnen entsprechenden Erscheinungen beziehen. Die Größe oder das Maß des Besitzes erzeugt aber die Klassen der Gesellschaft, und so ergibt sich, daß die erste und positive Gestalt des gesellschaftlichen Gegensatzes der Gegensatz und der Kampf der Gesellschaftsklassen seyn wird.

Aller Gegensatz der Klassen schließt sich mithin an das, nicht mehr dem Besitz überhaupt zugewendete allgemeine gesellschaftliche Interesse, sondern an das Interesse, welches sich der bestimmten Größe des Einzelbesitzes zuwendet, und auf diese Weise die Gleichartigkeit der Einzelinteressen zum Klasseninteresse erhebt. Das Klasseninteresse erscheint seinerseits wieder in seiner besonderen Gestalt je nach den Stufen der Klassenbildung und Ordnung, und der reiche Inhalt, der daraus entsteht, ergibt die Lehre von dem Sonderinteresse der Klassen, das in seiner Verwirklichung, durch die Verbindung mit der herrschenden Klasse zur Klassenherrschaft wird. Wir werden daher diesen ganzen Theil die Lehre

von der aus dem Klasseninteresse entstehenden Klassenherrschaft nennen.

Aus dieser Klassenherrschaft geht nun der Kampf der Klassen hervor, indem das Sonderinteresse des Einen, durch dasjenige des Andern unterworfen, sich zuletzt mit Gewalt seine Befriedigung zu verschaffen sucht. Und auch dieser Kampf in der Klassenordnung zeigt sich alsbald als eine Reihe von eigenthümlichen, höchst interessanten Erscheinungen, die ihr Verständniß in den allgemeinen Grundlagen der gesellschaftlichen Bewegungen zu suchen haben.

Die Gesammtheit dieser Darstellungen zeigt uns nun die Lehre von den Störungen oder Krankheiten der Gesellschaftsklassen. Es ist der erste Versuch, jene gewaltigen Thatsachen, welche die Geschichte der Welt durchziehen, auf allgemeine Gesetze zurückzuführen, welche das Leben aller Völker beherrschen. Die Größe der Aufgabe wird, wir hoffen es, auch große Fehler entschuldigen.

Erster Theil.

Die Klassenherrschaft.

Das was wir die Klassenherrschaft nennen, muß nicht angesehen werden als eine einfache und objektive Thatsache. Es ist vielmehr ein organischer Proceß, ein lebendiges Verhältniß, und wir haben es mithin in seine einzelnen Erscheinungen und ihr causales Verhältniß zu einander aufzulösen.

Wir werden demgemäß zunächst das Klasseninteresse für sich, dann den Inhalt des Sonderinteresses der Klassen, und endlich seine Verwirklichung in der Klassenherrschaft darstellen.

I. Das Klasseninteresse und das Sonderinteresse der Klassen an sich.

1) Das gesellschaftliche Interesse erhebt sich zum Klasseninteresse, so wie die Klassen zu der Erkenntniß gelangen, daß nicht bloß ihre gegebene gesellschaftliche Lage für ihre Mitglieder eine gleiche ist, sondern daß auch das Objekt des gesellschaftlichen Strebens innerhalb derselben Klasse stets dasselbe für alle Mitglieder der Klasse seyen, und daß endlich die Kraft, mit welcher es verwirklicht werden kann, durch die Vereinigung der Klassen zu gemeinsamem Streben nach dem Interesse unendlich vervielfältigt werden wird.

Die Macht des Klasseninteresses ist nun in zweifacher Hinsicht eine sehr große. Zuerst wird vermöge desselben die individuelle Gestalt des gesellschaftlichen Interesses dem Gemeinsamen unterworfen. Es ist gleichsam das Klasseninteresse das allgemeine Strombett, in welchen sich die Einzelinteressen von allen Seiten her ergießen. Es ist der Mittel- und Ausgleichungspunkt, für die Zerfahrenheit der Interessen im Einzelleben, und verleiht dadurch auch dem Einzelnen die sittliche Größe, welche eben in jeder Gemeinschaft als solche liegt.

Dann aber erhebt es natürlich das Einzelinteresse zu einer unendlich vervielfältigten Kraft, wenn dasselbe von einer ganzen Klasse zugleich vertreten wird. Und so selten dieß auch von dem Individuum selber gestanden wird, so unzweifelhaft ist diese Erkenntniß ein mächtiger Hebel für die Bildung eines Klasseninteresses aus den Einzelinteressen.

Auf diese Weise kann man sagen, daß es im Interesse des Interesses liegt, daß aus den Einzelinteressen ein Klasseninteresse werde. Zugleich aber leuchtet es ein, daß das Klasseninteresse sich immer erst später bilden wird, als das gesellschaftliche Einzelinteresse.

Daraus folgt denn, daß die Bildung des Klasseninteresses zuerst ein naturgemäßes und nothwendiges Moment in der gesellschaftlichen Interessenbildung ist; zweitens daß das Klasseninteresse immer erst der Bildung des gesellschaftlichen Interesses überhaupt folgen wird.

Man kann daher sagen, daß das gesellschaftliche Interesse seine definitive und klare Gestalt erst dann erhält, wenn es zur Bildung des Klasseninteresses vorgeschritten ist. Und erst dann ist es auch möglich, von einem bestimmten Inhalte des Klasseninteresses zu reden.

2) Dieser Inhalt des Klasseninteresses entsteht nämlich durch die Beziehung der Interessen auf die Vertheilung der Güter, welche der Klassenordnung und ihren Unterschieden zum Grunde liegen.

Bei jeder Klasse nämlich ist, wie wir gesehen, ein bestimmtes Maß des Besitzes die Grundlage ihrer gesellschaftlichen Stellung, und zwar in der Weise, daß das große Maß des Besitzes die höhere, das mittlere Maß die mittlere, das geringste Maß die niedere Klasse in der Gesellschaft erzeugt.

Jedes Klasseninteresse wird daher zu seinem naturgemäßen Inhalt im Allgemeinen den Wunsch haben, eine solche Vertheilung des

Besitzes anzustreben, welche jeder Klasse ein größeres Maß des Besitzes, und damit eine höhere gesellschaftliche Stellung gibt. Und da nun eine solche Vertheilung auf bestimmten Bedingungen beruht, so wird sich das Klasseninteresse, je höher es gebildet und je klarer es seiner selbst sich bewußt ist, um so bestimmter statt auf die unmittelbare Vertheilung, vielmehr auf diejenigen wirthschaftlichen Bedingungen richten, welche eine solche neue, dem Klasseninteresse entsprechenden Vertheilung des Besitzes erzeugen können.

Daher denn kommt es, daß wie wir später sehen werden, das gesellschaftliche Klasseninteresse der Sporn zum tiefsten Eindringen in die wirthschaftlichen Zustände nicht bloß, sondern auch in die Elemente des wirthschaftlichen Lebens wird. Und man kann unbedenklich hinzufügen, daß der Regel nach das ernste Studium der Gesetze, welche die volkswirthschaftliche Gütervertheilung leiten, nicht so sehr ein Zeichen wirthschaftlicher, als vielmehr gesellschaftlicher Interessen und ihrer Bewegungen ist. Gerade unsere Zeit bietet dafür ein merkwürdiges und überzeugendes Beispiel dar.

Dieß nun ist der positive, und wir können sagen zugleich sittliche Inhalt des Klasseninteresses; denn auf diesem Gebiete ist es seiner Natur nach nur für den Fortschritt thätig. Allein neben diesem positiven Inhalt steht nun zugleich der negative Inhalt, der fast immer am deutlichsten hervortritt, und den wir besonders betrachten müssen, weil gerade auf ihm die Gesammtheit aller Störungen und Gefahren in der Gesellschaft beruhen.

3) Dieser negative Inhalt des Klasseninteresses geht nämlich davon aus, daß ein großer Besitz nicht an und für sich ein großer, ein kleiner nicht an und für sich ein kleiner ist, sondern daß das große und kleine Maß des Besitzes, und damit dann auch die auf ihm beruhende gesellschaftliche Stellung nur im Vergleich zu einem andern groß und klein ist. Daraus denn folgt, daß sich das Klasseninteresse alsbald nicht so sehr auf das Maß des Besitzes an sich, als vielmehr auf die Differenz zwischen der Größe des verschiedenen Klassenbesitzes beziehen wird.

Diese Beziehung auf die Differenz nun entfaltet sofort zwei Seiten, die jede für sich betrachtet werden müssen, da jede von ihnen in eigenthümlicher Weise wirkt.

Die erste dieser Seiten nämlich ist dem bestehenden Unterschiede des Besitzes und damit der gesellschaftlichen Ordnung zugewendet.

Hier wird das Interesse der niedern Klassen dahin gehen, die bestehende Vertheilung an und für sich zu ändern, und durch die Verkleinerung des großen Besitzes eine entweder wirkliche, oder doch jedenfalls relative Vergrößerung des kleinen Besitzes, und dadurch eine Erhebung der niederen Klassen der Gesellschaft zur höheren Stellung herbeizuführen. Die Negation dieser Seite geht daher gegen die Erhaltung des größeren Besitzes und die Stellung der bestehenden höheren gesellschaftlichen Klasse.

Die zweite Seite dagegen ist derjenigen Bewegung zugewendet, welche den bestehenden Unterschied durch die freie und sittliche Thätigkeit der untern Klasse selbst dadurch aufheben will, daß sie der letzteren einen Besitz, und mit dem Besitze eine gesellschaftliche Stellung erwirbt. Hier wird das Interesse der höheren Klasse auftreten, und dahin gehen, die bestehende Vertheilung aufrecht zu halten, indem es eine Unterdrückung dieser Thätigkeit herbeiführt, die allerdings ihrerseits eine Aufhebung der bestehenden Differenz zwischen den Besitzes- und damit den Gesellschaftsklassen erzeugen würde. Die Negation dieser Seite geht demnach, gegen die Bewegung in der Gesellschaft und die Erhebung der vorhandenen niederen gesellschaftlichen Klasse.

Auf diese Weise wird jene negative Seite des Klasseninteresses einen zweifachen Inhalt empfangen. Und da nun der erste der erwähnten Punkte der höheren Klasse angehört, und auf den Besitz geht, der zweite aber der niederen und der Arbeit zugewendet ist, so kann man jetzt im allgemeinen sagen, daß der wirthschaftliche Gegensatz zwischen dem Kapital und der kapitallosen Arbeit zu einem gesellschaftlichen wird, sobald das Klasseninteresse die höhere Klasse mit dem Besitze, die niedere mit der Arbeit verbindet.

Da nun aber offenbar jede jener zwei negativen Seiten mit den höheren Forderungen der sittlichen Entwicklung im Widerspruche steht, so empfängt das Klasseninteresse in diesem Stadium ein neues und eigenthümliches Moment, das uns auf das folgende Gebiet hinüberführt.

Offenbar nämlich können jene beiden Seiten zwar in der Wissenschaft wohl neben einander stehen; allein in der Wirklichkeit schließen sie einander aus. Und zwar in der Weise, daß jede derselben

nur dann zur Verwirklichung kommen kann, wenn sie selbst zur allgemeinen wird.

Deßhalb strebt dann auch jede jener beiden Seiten dahin, jedes andere Interesse und jede andere Aufgabe in sich aufzunehmen, und auf irgend eine Weise sich als das wahre allgemeine gesellschaftliche Interesse zu setzen. Gerade dadurch aber tritt von Seiten der anderen Klasse jedesmal und naturgemäß eine desto größere Trennung ein, und durch diese Scheidung wird aus dem Interesse der beiden Klassen dasjenige, was wir das gesellschaftliche Sonderinteresse nennen.

4) Das gesellschaftliche Sonderinteresse entsteht aus dem gesellschaftlichen Klasseninteresse, wenn durch die Hinwendung auf den Besitz und seine Vertheilung das Interesse der Einen Klasse die Verwirklichung des Interesses der anderen Klasse unmöglich zu machen strebt. Das Sonderinteresse ist demnach die Aufhebung des Einen Klasseninteresses durch das andere, und zwar in der Weise, daß es den in der Natur des verschiedenen Klasseninteresses liegenden Gegensatz durch die Unterwerfung der Besitzverhältnisse zur äußeren Erscheinung bringt.

Es ergibt sich demnach, daß die Gegensätze in der Gesellschaft immer erst zur Erscheinung kommen, so wie sie sich dem Besitzverhältniß zuwenden, und daß demgemäß der Gegensatz und Kampf der Sonderinteressen stets als ein Kampf um die Besitzverhältnisse auftreten werden.

Oder man wird mit bestimmter Beziehung auf die beiden Elemente des Güterlebens, auf denen die Besitzverhältnisse der beiden Klassen beruhen, sagen können, daß alles Sonderinteresse in der Gesellschaft stets als ein Gegensatz des Besitzes gegen den Erwerb, und in rein wirthschaftlicher Weise ausgedrückt, als ein Kampf des Kapitals und der Arbeit erscheinen wird.

Da nun aber die Besitzvertheilung zunächst bestimmten rein wirthschaftlichen Gesetzen folgt, und das Ergebniß eines, in der Volkswirthschaftslehre dargelegten organischen Lebens ist, so ist es einleuchtend, daß die Verwirklichung der beiden großen gesellschaftlichen Sonderinteressen nicht ein einfacher Streit, sondern vielmehr ein langsamer organischer Proceß ist, in welchem man nicht bloß die allgemeinen Principien der beiden Klassen, sondern auch ihre einzelnen Bethätigungen als nothwendige Aeußerungen jener Principien darlegen kann.

Auf diese Weise erfüllt sich die Lehre vom Klasseninteresse in der That erst durch die Untersuchung der Sonderinteressen und ihres Inhalts. Und erst diese Untersuchung wird die Lehre vom gesellschaftlichen Interesse zu einem Theile der eigentlichen Wissenschaft der Gesellschaft machen.

Zugleich aber wird sie es seyn, welche uns in das innere Leben derjenigen Zustände hineinführt, die wir als die Störungen und Gefahren der gesellschaftlichen und sittlichen Ordnung betrachten müssen. Die spätere Darlegung der Gesellschaftsformen wird ihrerseits die Anwendung der allgemeinen Sätze, die wir hier finden, auf die wirklichen und einzelnen Zustände der Gesellschaft enthalten.

5) So ist nun das Sonderinteresse auf den Besitz zurückgeführt. Allein der Besitz ist mit seinem Unterschied doch immer nur die allgemeine Grundlage des Klassenunterschiedes. Wir haben oben gesehen, daß der Besitz an und für sich nur noch die Besitzesklassen schied, daß aus den Besitzesklassen dann die Ehrenklassen, und aus diesen die Rechtsklassen wurden.

Das Sonderinteresse wird daher stets die Besitzverhältnisse zur allgemeinen Grundlage haben; allein zugleich wird dasselbe auch zu den Ehrenverhältnissen und zuletzt zu den Rechtsverhältnissen übergehen, und das vollständige System der Sonderinteressen wird demgemäß auch die Sonderinteressen der Ehren und der Rechte zum Inhalte haben müssen.

Obwohl nun allerdings in den wirklichen Bewegungen der Gesellschaft diese Begriffe und Stufen schwerlich jemals in voller Reinheit hintereinander so erschienen sind, wie wir sie hier wissenschaftlich darlegen können, so ist dennoch die genaue und scharf gesonderte Untersuchung derselben ganz unerläßlich. Einige Aufmerksamkeit auf die Geschichte und selbst auf das tägliche Leben wird uns ohnehin leicht zeigen, mit wie vielen Seiten das nunmehr Darzulegende bis mitten in unsere wirkliche Welt hineingreift, und was alles es uns verständlich macht.

Wir werden demgemäß zunächst die Sonderinteressen des Besitzes-, dann die Sonderinteressen der Ehren- und endlich die Sonderinteressen der Rechtsklassen darstellen.

Und es muß dabei aus der früheren Entwicklung dieses Unterschiedes hier der Satz wieder aufgenommen werden, daß wie die organischen Grundlagen, so auch die Sonderinteressen der folgenden

Klasse jedesmal die der vorhergehenden wieder in sich hinübernimmt, so daß wir in dem vollen Sonderinteresse der Rechtsklassen zugleich die der Ehren- und Besitzklassen uns hinzudenken haben.

II. Die gesellschaftlichen Sonderinteressen.

A. Die Sonderinteressen der beiden Besitzesklassen.

Erstes Gebiet.

Die Sonderinteressen der Höheren als der Besitzenden.

Wenn wir oben das Sonderinteresse der Höheren im Allgemeinen dahin bestimmt haben, daß es die bestehende Besitzvertheilung im Interesse der höheren Klasse erhalten, und eine neue ausschließen will, so wird die weitere Entwicklung des Inhalts dieses Sonderinteresses offenbar nur darin bestehen können, daß dasselbe sich nunmehr gegen die Faktoren wendet, welche beständig thätig sind, eine neue Vertheilung des Besitzes zu erzeugen, und mithin den Besitzenden zu nehmen und den Nichtbesitzenden zu geben.

Diese drei Faktoren waren der Erbgang, der Verkehr und die Gewalt.

Es wird demnach das Sonderinteresse der Besitzenden dahin gehen müssen, da sie weder jene drei Faktoren gänzlich vernichten, noch auch ihnen ganz ihren Einfluß nehmen können, dieselben in der Weise zu ordnen, daß sie, obwohl thätig, dennoch die Fähigkeit verlieren, der besitzenden Klasse ihren Besitz zu nehmen, und der nichtbesitzenden Klasse denselben zu geben.

Einen solchen Zustand nun nennen wir den der Ausschließlichkeit des Besitzes. Es wird daher die Herstellung der Ausschließlichkeit des Besitzes die Aufgabe des Sonderinteresses innerhalb der obigen drei Faktoren und ihrer gegen die ausschließende Vertheilung gerichteten Bewegung seyn müssen.

Wir haben daher nun diejenige Gestalt zu betrachten, welche jene Faktoren durch den Sieg jenes Sonderinteresses über ihre Natur empfangen.

1) Das ausschließliche Ehe- und Erbrecht (das Connubium).

Es bedarf keiner Darlegung, daß der Erbgang bei freier Ehe beständig dahin wirkt, ohne Unterscheidung der Klassen den Besitz

nach der Verwandtschaft unter die Angehörigen der Erblasser zu vertheilen.

Das Sonderinteresse der Besitzenden fordert aber, daß vielmehr das Erbgut in der Klasse der Besitzenden bleibe. Das Erbrecht des Erbganges aber beruht auf dem, an sich unzerstörbaren Wesen der Familie. Jenes Sonderinteresse kann daher den Erbgang selbst nur dann nach sich bestimmen, wenn es der Quell der Familie, die Ehe, so einrichtet, daß die aus ihr entspringende Familie den Erbgang ihrer eigenen Natur nach ausschließlich innerhalb der besitzenden Klasse erhalte.

Auf diese Weise entsteht die erste und einfachste Anwendung des Sonderinteresses der Besitzenden auf die Erhaltung der bestehenden Besitzvertheilung. Darnach darf die Ehe nicht mehr ungebunden seyn, sondern nur zwischen Gliedern der besitzenden Klasse eingegangen werden, damit der Erbgang den Besitz nur wieder unter die Glieder der besitzenden Klasse vertheile. Wir können diese Anwendung die Ausschließlichkeit des Connubiums, mit bekanntem Namen, nennen. Das ausschließliche Connubium einer Klasse gegenüber der anderen hat daher zwar oft einen ganz anderen Ursprung, allein zu seiner Folge hat es immer, daß der Besitz unter der einmal besitzenden Klasse trotz des Erbganges erhalten bleibt.

Es ist daher eine allgemeine Regel, und zwar die erste in der Entwicklung des gesellschaftlichen Gegensatzes, daß wo sich der Unterschied zwischen höherer und niederer Klasse bildet, zugleich eine mehr oder weniger deutliche Tendenz entsteht, die ehelichen Verbindungen nur innerhalb derselben gesellschaftlichen Klassen zu schließen.

Diese Tendenz nun äußert sich, wie hier sogleich bemerkt werden mag, auf verschiedene Weise, und zwar je nachdem feste Rechtsklassen da sind, oder doch feste Besitzunterschiede, oder nachdem sie in einander übergehen.

Bei dem Auftreten fester Rechtsklassen nämlich erzeugt jenes Streben den Rechtssatz, daß nur innerhalb bestimmter Klassen die Ehen gestattet sind. Und zwar ist es dabei nicht nothwendig, daß gerade eine Verschiedenheit der Volksstämme zum Grunde liegt, obgleich natürlich bei einer solchen diese Ausschließlichkeit, an die Besonderheit der Nationalität anknüpfend und den später über die Eroberungen und ihre Arten darzulegenden Gesetzen folgend, viel

leichter hervortritt. Das Wesentliche ist im Gegentheil der Besitz und sein Verhältniß; und dieß zeigt sich am deutlichsten durch die Verbindung des Connubiums mit dem Folgenden, der Ausschließlichkeit des Commerciums, die bei jenem niemals fehlt.

Bei dem bloßen Klassenunterschiede der Höheren und Niederen dagegen wird jenes Princip zwar nicht ein Rechtssatz, wohl aber eine Sitte. Und es ist daher eine naturgemäße Thatsache, daß diese Sitte in dem Grade strenger ist, je schärfer die Unterschiede des Besitzes hervortreten. Daher erklärt es sich, daß innerhalb des Grundbesitzes die Ehen sich regelmäßig weit strenger geschieden erhalten, als innerhalb des gewerblichen; und daß gerade dort die Sitte der Klassenehe im Grundbesitz das Gesetz der Rechtsehe lange, oft Jahrhunderte hindurch überdauert.

Wo dagegen die Ehen frei in der ganzen Gemeinschaft geschlossen werden, da ist der Klassenunterschied noch nicht ausgebildet, und zwar deßhalb nicht, weil die Unterschiede im Besitz entweder nicht groß genug, oder nicht gesichert genug erscheinen, um die Ausschließlichkeit des Erbganges zu begründen.

Demnach kann man im Allgemeinen sagen, daß die Rechts- und Klassenehe mit dem Klassenerbgange der Herrschaft des Grundbesitzes in der gesellschaftlichen Ordnung, die freie Ehe dagegen der Herrschaft des gewerblichen Besitzes angehört.

Dieß sind die allgemeinen Grundsätze für die Eheverhältnisse. Es ist demnach falsch, und führt daher auch zu keinem recht durchgreifenden und klaren Resultat, wenn man, wie das bisher immer geschehen ist, das Eherecht für sich, ohne diese seine organische Verbindung mit dem Erbgange und dem Principe der Ausschließlichkeit, betrachten und in seiner historischen Entwicklung darstellen will. Namentlich das römische Eherecht ist ein fast unerschöpflicher Quell für die Einsicht in die Grundverhältnisse, welche das Eherecht selbst bedingen, während das germanische Eherecht diese Verhältnisse zum Theil bis in ihre einzelnen Entwicklungen zeigt. Dennoch hat der Mangel einer klaren Vorstellung von dem Wesen der Gesellschaft bisher eine wirklich genügende Auffassung der Grundlagen des Eherechts nicht entstehen lassen. Es ist aber keine Frage, daß dieselben mit der Erkenntniß des Wesens der Gesellschaft eben so wohl wie das Folgende seine volle Entwicklung finden wird.

Auf diese Weise ist das Eherecht und die Eheordnung der erste

Ausdruck des Sonderinteresses der höheren Klasse in ihrer Beziehung zu dem ersten Faktor der Besitzvertheilung, dem Erbgang. Und es ist demnach klar, daß der jedesmalige Zustand der Eheordnung, sey es, daß er durch Recht oder durch Sitte bestimmt werde, ein bestimmtes Zeichen der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und des Grades ist, in welchem sich die Klasseninteressen schon geschieden haben.

Nicht weniger bedeutsam ist der zweite Punkt.

2) Die Grundlage des ausschließlichen gesellschaftlichen Verkehrsrechts.

Die zweite Anwendung des Princips der Ausschließlichkeit im Besitze geht nun dahin, daß der Besitz selbst, welcher eben die materielle Stellung der höheren Klasse bildet, dem wirthschaftlichen Erwerbe der niederen entzogen werde.

Nun aber ist der Erwerb des Besitzes, so lange derselbe eben ein Privatbesitz ist, nach den Gesetzen der Volkswirthschaft ein ganz allgemeiner und unbeschränkter. Das Interesse der höheren Klasse vermag daher den Erwerb des Besitzes ihrer Mitglieder gegen jene Bewegung direkt nur auf Einem Wege zu schützen. Es muß der Besitz dem Verkehr überhaupt entzogen, oder es muß das Commercium für denselben aufgehoben werden. Dieß ist das zweite Princip des gesellschaftlichen Sonderinteresses der höheren Klasse.

Da nun aber, so lange überall der Erwerb innerhalb der niederen Klasse frei bleibt, der Unterschied zwischen der Größe des Besitzes in beweglichen oder gewerblichen Gütern nicht aufrecht erhalten werden kann, so wird eine Entziehung des Verkehrs überall zuerst nur bei Grundstücken stattfinden können. Und dieser Grundsatz, nach welchem das Commercium der Grundstücke vermöge des Sonderinteresses der höheren Klasse aufgehoben wird, ist demnach die erste Anwendung jenes Princips.

Auch hier nun ist der Einfluß, den Eroberung und Ständeverschiedenheit gehabt haben, gewiß unläugbar. Aber eben daß jene Aufhebung des Commerciums bei beiden, und auch zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern stattgefunden, zeigt schon, daß der Grundsatz selbst ein allgemeiner ist. Allgemein aber ist er eben dadurch, daß er dem Unterschiede der Klassen überhaupt angehört, und mit ihm, dem allgemeinen, in allen gesellschaftlichen Ordnungen vorkommend, selbst allgemein gültig erscheint.

Nun aber gibt es dennoch eine Form, in welcher auch der

gewerbliche Besitz der Ausschließlichkeit unterworfen werden kann. Das ist, indem derselbe selbst bei seiner Quelle, der erwerbenden Arbeit, erfaßt wird. Denn es leuchtet ein, daß eine Beschränkung der Arbeit zu einer Beschränkung des Erwerbes durch Arbeit werden muß. Daher denn der Satz, daß sich an die Beschränkung des Commerciums im Grundbesitz der Regel nach die Beschränkung der gewerblichen Arbeit in irgend einer Form zu Gunsten der höheren Klasse entweder als direktes Verbot, oder als Aufstellung bestimmter Bedingungen, welche für die niedere Klasse unerfüllbar sind, anschließt. Und dieß muß daher als die zweite Form der Ausschließlichkeit in Verkehr gesetzt werden.

Auch diese Grundsätze schließen sich nun an dieselben Stadien, wie die Grundsätze über das Eherecht.

Bei dem Auftreten fester Rechtsklassen nämlich verschmelzen sich diese Bestimmungen mit dem Inhalte des Rechts jener Klassen selbst, werden zu einem Theile ihres gesellschaftlichen Rechts, und umgeben auf diese Weise das Sonderinteresse mit der Macht und der Heiligkeit der rechtlichen Ordnung. So bildet sich hier eine Erscheinung, die von großem Umfange und von einer bisher nie beachteten Bedeutung ist. Das Hineintreten des Sonderinteresses der höheren Klasse in die Verhältnisse und Gesetze des Verkehrs und die Verbindung mit den Rechtsklassen erzeugt nämlich das gesellschaftliche Recht der Volkswirthschaft, und damit eine eigenthümliche, an Bewegungen und Gegensätzen sehr reiche Gestalt derselben, der wir später in den einzelnen Gesellschaftsformen zum Theil wieder begegnen, die aber mit einer eigenen, selbständigen Darstellung ein ganz neues Licht auf das innere Leben der Nationen werfen würde, wenn die wenigen aber trefflichen Arbeiten, die wir hierüber besitzen, in Ein Ganzes zusammengefaßt würden. Vielleicht daß es uns gestattet ist, darauf später zurückzukommen.

Wo nun zwar die Rechtsklassen verschwinden, wohl aber die Klassenunterschiede noch feststehen, da erhält sich der Rest des alten Verbots des Commerciums noch lange hindurch als Sitte. Und zwar in der Weise, daß es gegen die Sitte verstößt, wenn der Bauer oder Edelherr seinen Grundbesitz verkauft, und daß es nicht minder ein Verstoß ist, wenn die Arbeiten der einen Klasse, des einen Standes von dem andern zum Zwecke des Erwerbes von größerem Besitze unternommen werden. Diese Abwiegung können wir noch heutigen

Tages in der halbtadelnden Verwunderung sehen, mit welcher ein Gelehrter betrachtet werden würde, der zugleich ein kaufmännisches Geschäft betriebe, oder der gar eine dienende Arbeit verrichtete. Während endlich andererseits da, wo die Klassenunterschiede nicht groß genug oder nicht fest genug sind, wie in Amerika, das Ergreifen verschiedenartiger Beschäftigungen nicht bloß gestattet, sondern vielmehr etwas ganz Naturgemäßes, ja als etwas Ehrenvolles erscheint.

So tritt die Ausschließlichkeit in Beziehung auf das Commercium ein; und wir können schon hier, zum leichteren Verständniß, die Hauptformen desselben angeben. In der Geschlechterform, bei den Rechtsklassen, ist sie Verbot des Ueberganges der Grundbesitzungen durch Kauf von einer Rechtsklasse zur anderen; in der ständischen Form erscheint sie als Zunft, Innung und exclusive Körperschaft; in der gewerblichen Ordnung verschwindet sie, um in der Klassenordnung als Theilung der Arbeit, der wirthschaftlichen und geistigen einerseits, und der privaten und öffentlichen andererseits wieder aufzutreten. Alle diese Punkte werden in den einzelnen Gesellschaftsformen und ihrer Geschichte besonders dargelegt werden; das aber ist schon hier einleuchtend, daß jene einzelnen Erscheinungen ihren tieferen allgemeinen und daher stets wirksamen Grund in dem Wesen der gesellschaftlichen Gegensätze selbst haben.

Denselben Inhalt, aber in anderer Form, zeigt nun der dritte Punkt.

3) Die gesellschaftliche Rechtspflege als Ausdruck der Ausschließlichkeit.

Dem dritten Faktor der Aenderung der Besitzvertheilung, der Gewalt, tritt nun das ausschließliche Interesse der höheren Klasse nicht in der Weise entgegen, daß die Bekämpfung der Gewalt erst als eine Consequenz dieses Interesses angesehen würde. Denn die Gewalt ist an und für sich ein Unrecht, und muß immer bekämpft werden.

Sondern da eben die Gewalt ein Gegenstand der Bekämpfung ihrer eigenen Natur nach ist, so äußert sich das Interesse an der bestehenden Vertheilung in der Weise, daß dasselbe jede Anwendung der Machtmittel der niederen Klasse, die irgend wie mit der Aenderung der Besitzesordnung in Verbindung steht, für eine Gewalt erklärt, und dieselbe daher mit der Rechtspflege bekämpft.

Dadurch entsteht nun eine Kategorie des Unrechts, die eben nur

aus diesem Gegensatze der Interessen erklärt werden kann. Dieselbe umfaßt alles, was eine Störung der gesellschaftlichen Besitzes- und Klassenordnung enthält, und was eben dadurch zu einem Verbrechen gemacht wird. Das ist also die Bildung von Associationen einerseits und die Arbeitsverweigerungen und Aehnliches andererseits, wo der gewerbliche Besitz es zur Klassenbildung gebracht hat; wo aber noch Rechtsklassen sind, die Anerkennung eines strafbaren gesellschaftlichen Verbrechens in dem Beginne eines Unternehmens oder einer Arbeit, welche gegen die Zunft- und Innungsverhältnisse verstößt. Es ist eine bekannte Thatsache, daß alle diese Verbrechen sofort verschwinden, wo keine gesellschaftliche Ausschließlichkeit herrscht, sondern die Gemeinschaft noch im Wesentlichen eine ungeschiedene Masse bildet. In Amerika würde es undenkbar seyn, es für ein Unrecht zu erklären, wenn die Arbeiter die Arbeit verweigerten, oder jemand irgend eine, von anderen bereits übernommene Arbeit, gleichviel ob sie ihm fremd ist oder nicht, begönne, während wo Ständeunterschiede und Rechtsklassen einmal da sind, ein solcher Unterschied selbst undenkbar wäre, ohne daß jede Ueberschreitung dieser gesellschaftlichen Rechtsgrenzen als ein Unrecht betrachtet und verfolgt würde.

Fassen wir nun diese Sätze zusammen, so ergibt sich als Gesammtresultat, das die erste Form des Sonderinteresses der höheren Klasse sich als Ausschließlichkeit des größeren Besitzes gegen den kleineren durch Ausschließlichkeit in der Ehe und dem Erbrecht, in dem Verkehr und Erwerb, und endlich als Strenge des gesellschaftlichen Rechts zeigt. Dieß sind mithin die ersten Ergebnisse der Verbindung des abstrakten Begriffes der Ausschließlichkeit, wie ihn die gesellschaftliche Ethik zeigt, mit der Vertheilung des Besitzes und den gesellschaftlichen Folgen derselben.

Zweites Gebiet.

Das Sonderinteresse der niedern Klasse als der Nichtbesitzenden: Arbeitslohn, Arbeitszeit und Kapitalvertheilung.

Es ist im Allgemeinen einleuchtend, daß das Sonderinteresse der niederen Klasse in seinem Gegensatze zu dem eben dargelegten der höheren zunächst natürlich die Negation der letzteren, die Aufhebung der Ausschließlichkeit und die Freiheit des wirthschaftlichen Erwerbes zum Inhalt haben wird. Allein es ist gleichfalls klar, daß dieß Sonderinteresse eines positiven Inhaltes bedarf, um zu einem

bewegenden und bestimmenden Faktor in der Lehre von den Interessen und ihren Gegensätzen zu werden.

Dieser positive Inhalt des Sonderinteresses der niederen Klasse kann nun, indem sich derselbe auf den Besitz und seine Vertheilung bezieht, offenbar nur die Sonderentwicklung und die Herrschaft desjenigen Elements des Besitzes enthalten, welches der niederen Klasse eigen ist.

Dieß Element aber ist die Arbeit und die auf dem Erwerb durch Arbeit beruhende gesellschaftliche Entwicklung der niederen Klasse zur höheren. Wie daher das Sonderinteresse der höheren Klasse als das gesellschaftliche Sonderinteresse des Besitzers bezeichnet werden kann, so wird man dasjenige der niederen Klaſie das gesellschaftliche Sonderinteresse der Arbeit nennen, das zum Inhalt und Ziel die Herrschaft der Arbeit über dem Besitz hat.

Daraus dann ergibt sich, daß, insofern man von einzelnen Momenten des Sonderinteresses der Arbeit spricht, der Inhalt jedes dieser einzelnen Momente die Herstellung eines bestimmten Verhältnisses zwischen Erwerb und Besitz seyn wird.

Wendet man nun dieses allgemeine Princip des Arbeitsinteresses auf die einzelnen Momente des Besitzinteresses an, so ergeben sich folgende Hauptpunkte.

1) Die erste und allgemeinste Anwendung, von welcher alle andern ausgehen, enthält nun die Forderung, daß jede gesellschaftliche Stellung für jeden Einzelnen bloß vermöge der gesellschaftlichen Arbeit, ohne Rücksicht auf einen wirklich vorhandenen Besitz, erreichbar seyn müsse.

Offenbar steht nun dieser Satz im Widerspruch mit dem Wesen des Besitzes und auch mit dem der Arbeit. Denn schon nach wirthschaftlichen Grundsätzen ist eine Arbeit ohne einen Besitz nicht denkbar; der letztere ist die absolute Voraussetzung der ersteren.

Daher ist jener Inhalt der Sonderinteressen entweder nur eine Unklarheit, oder er ist der Uebergang zn dem folgenden, positiven Inhalt desselben.

Denn dasselbe erkennt bald, daß es mit einer allgemeinen Anerkennung dieses Princips nicht genug ist. Es muß vielmehr in dem Verhältniß vom Erwerb und Besitz die wirthschaftliche Möglichkeit vorhanden seyn, zu einem solchen Besitze zu gelangen. Diese Möglichkeit ist nun ausgedrückt in dem Maße des Lohnes, das die

Größe des Ueberschusses enthält, vermöge dessen der Arbeitende sich einen Besitz erwerben soll. Und es leuchtet daher ein, daß das Interesse der arbeitenden niederen Klasse unbedingt darauf hingehen muß, einen möglichst großen Lohn zu erzielen. So wird für die niedere Klasse diese Lohnfrage nicht mehr eine wirthschaftliche, sondern zugleich eine gesellschaftliche Frage, und dieß ist es, was, wie wir später im Einzelnen sehen werden, dem Andrang der niederen Klasse nach höherem Lohne ihre weitergehende Bedeutung gibt.

Betrachtet man nun diese Forderung genauer, so enthält sie in der That zwei Voraussetzungen, die das Sonderinteresse der arbeitenden Klasse eigentlich erfüllen, die aber selten zum besonderen Ausdruck gelangen, weil sie durch die überwiegende Bedeutung des Folgenden gleichsam erdrückt werden.

Der hohe Lohn an und für sich nämlich gibt der Arbeit nur noch einen bedeutenden Erwerb. Dieser Erwerb ist da nothwendig zuerst ein gewerblicher, also ein Kapital in engeren Sinne, ein Geldkapital. Nun ist es klar, daß in allen Fällen, wo die höhere Klasse auf dem Grundbesitz beruht, der Erwerb eines solchen Geldkapitals den Arbeitenden nur wirthschaftlich, nicht gesellschaftlich höher stellt. Es muß daher, um die gesellschaftliche Bedeutung des größeren Lohnes zu erfüllen, ein anderes und wesentliches hinzukommen, so lange der Grundbesitz die herrschende Form des Besitzes in der Gesellschaft ist, und das ist die Erwerbbarkeit des Grundbesitzes, oder daß der Grundbesitz in den Verkehr treten und für Hingabe seines Werthes um seiner gesellschaftlichen Folgen willen käuflich erwerben möge. So lange der Grundbesitz nicht frei erwerbbar ist — was keineswegs mit der Theilbarkeit identisch ist, so lange ist die Lohnfrage eine rein wirthschaftliche; da hier auch der größte Lohn und das durch ihn erworbene größte gewerbliche Kapital keine Aufhebung des Unterschiedes in der gesellschaftlichen Stellung erzeugen können. Ihren gesellschaftlichen Charakter erhält sie erst durch die Erwerbbarkeit des Grundbesitzes, das Commercium im gesellschaftlichen Sinne. Und daran schließt sich dann der Satz, der den Anfang aller Geschichte der Lohnfrage wesentlich bedingt, daß die Frage nach der Erhöhung des Arbeitslohnes immer erst dem Kampfe um die Erwerbbarkeit des Grundbesitzes folgt, und erst durch sie ihren Sinn hat. Kein gesellschaftlicher Zustand, der auf der Herrschaft des Grundbesitzes ruht, hat historisch jemals einen Streit um den

Lohn gehabt, und kann ihn nicht gehabt haben. Hier erscheint vielmehr der Streit zwischen dem gewerblichen und Grundbesitz überhaupt, und dieser ist wiederum nicht ein Kampf einer niederen Klasse gegen eine höhere, sondern vielmehr einer Art der höheren Klasse gegen eine andere, ein Kampf, der, wie es sich unten zeigen wird, der Geschichte der Gesellschaftsformen angehört. Damit dann ergibt sich der allgemeine Grundsatz für die Entstehung und Ausbildung dieses Momentes im Gegensatze der Klassen, daß mit dem Lohn und Erwerb das gewerbliche Kapital, mit dem gewerblichen Kapital das Interesse an der Erwerbbarkeit des Grundbesitzes und erst mit diesem das Interesse der gewerblichen Arbeit an dem hohen Lohne im Gegensatz zu dem Interesse des Kapitals an einem niedern Arbeitslohn entsteht.

Wenn dieß nun entwickelt ist, so findet nunmehr auch das zweite Moment des Sonderinteresses der Arbeit seinen Platz, das gesellschaftliche Interesse an der Bestimmung der Arbeitszeit.

2) Die Frage nach der Arbeitszeit erscheint auf den ersten Blick entweder als eine bloße Gesundheits- und Kraftfrage, oder als ein anderer Ausdruck der Lohnfrage, weil der Lohn sein Maß zunächst immer an der Arbeitszeit findet. Allein auch die Arbeitszeit hat ihre gesellschaftliche Seite, so selten diese Seite auch gewürdigt wird. Diese gesellschaftliche Seite entsteht alsdann, wenn die erwerbende Arbeit die Arbeitszeit beschränkt wünscht, damit in der übrigen Zeit der Arbeiter in Kenntnissen und freien Geschicklichkeiten sich ausbilden möge. Wo dieß Princip in Beziehung auf die Arbeitszeit geltend gemacht wird, da steht die Lohnfrage, ob bewußt oder unbewußt, bereits entschieden auf ihrem gesellschaftlichen Standpunkte, und es ist daher ein höchst bezeichnendes Merkmal der neueren Entwicklung, ob die Lohnfrage bereits diese ihre geistige Seite zum Ausdruck gebracht hat oder nicht. Jedenfalls ist es klar, daß die Frage nach der Arbeitszeit der Frage nach dem Arbeitslohne im engeren Sinne auch zeitlich als eine höhere Stufe folgen wird; und es leuchtet endlich ein, daß jeder Erfolg der arbeitenden Klasse in Beziehung auf die Erhöhung des Lohnes, und wenn der Erfolg — die wirkliche Erhöhung — noch so groß wäre, doch immer nur dann zu einem wahren Fortschritte derselben führen kann, wenn das Streben nach einer Verwendung der freigewordenen Arbeitszeit auf den Erwerb geistiger Güter derselben zur Seite geht. Es ist das

unzweifelhaft der Charakter der Lohnfrage unserer Zeit; und in dem Mangel dieser geistigen und wahrhaft erhebenden Seite derselben ist der Grund zu suchen, weßhalb die oft vorkommenden Epochen des großen und reichen Arbeitslohnes und des dadurch entstandenen Wohlstandes der Arbeiter, von denen uns die Geschichte jedes Landes so merkwürdige Beispiele wenigstens in einzelnen Arbeitszweigen liefert, ohne allen Einfluß auf die wirkliche sittliche und dadurch gesellschaftliche Erhebung der Arbeiter geblieben ist. Und nie sollte man daher in den nur zu gewöhnlichen Fehler verfallen, die Lohnfrage als eine bloße Frage nach der Lohnsumme und den Arbeitsstunden zu behandeln, sondern im Gegentheil in der Verbindung dieses geistigen Elementes mit dem rein wirthschaftlichen erst den Keim der eigentlichen Frage finden.

3) Aber selbst wo dieß geschieht, wo also die Arbeit frei, der Grundbesitz erwerbbar, die Höhe des Lohns genügend und die Arbeitszeit für die geistige Ausbildung verwendet ist, bleibt die Hauptsache unerledigt, und das ist offenbar das Größenverhältniß des Kapitals, erstlich in Beziehung auf den Ueberschuß des Arbeitslohnes, zweitens in Beziehung auf den Gegensatz zu andern Kapitalien. In dem ersten Punkte nämlich zeigt sich bei einigermaßen ausgebildeten Kapitalien, daß die Macht des Kapitals nicht bloß so groß ist, daß die bloße, kapitallose Arbeit keine auch nur entfernte Hoffnung haben darf, je zu einem Kapitale zu kommen, während andererseits bei dem Erwerbe selbst das Kapital den bei weitem größten Theil des Gewinnes für sich nimmt und dadurch die Differenz zwischen der Arbeit und dem Kapitale noch steigert. In dem zweiten Punkt ergibt sich, daß der Kampf der Kapitalien unter einander nach dem Inhalte desjenigen Gesetzes, das wir das Größengesetz der Kapitalien in der Volkswirthschaftslehre genannt haben, den Besitzern der Kapitalien die unabweisbare Nothwendigkeit auferlegt, um der Mitwerbung willen den Lohn der Arbeit so tief als irgend möglich hinabzudrücken. Die Folge davon ist nun das Bewußtseyn bei der Arbeit, daß die Vertheilung der Kapitalien an sich den eigentlichen Gegner der Interessen der nach höherer gesellschaftlicher Geltung ringenden Arbeit bildet.

Steht dieß nun fest, so ist die Consequenz leicht, so wie die Arbeit ihrem Sonderinteresse gehorcht. Sie muß alsdann den Gegner ihres Interesses in seinem Mittelpunkte, dieser Vertheilung selbst,

angreifen, und somit den Satz aufstellen, daß die verschiedene Vertheilung der Kapitalien eine verkehrte, dem höheren Wesen der sittlichen Ordnung widersprechende sey. Sie muß statt dessen fordern, daß zunächst jeder Arbeiter mindestens irgend ein Betriebskapital — sey es ein freies Grundstück auf dem Lande oder ein Geldkapital in der Stadt — erhalte. Dieß ist scheinbar das Naturgemäße für jenes Sonderinteresse, und erfüllt dasselbe auch für den ersten Augenblick. Allein dasselbe Größengesetz der Kapitalien, das diese Forderung entstehen läßt, läßt nun auch eine zweite nicht ausbleiben. Denn der Unterschied des großen und kleinen Kapitals bleibt eben bestehen, und dieser Unterschied war es gerade, der die Herabsetzung des Lohns für den Arbeiter, und endlich auch die Vernichtung des kleinen Kapitals durch das große erzeugt. Daher ist es einleuchtend, daß das Sonderinteresse der Arbeit nicht bei jener Forderung stehen bleiben kann. Im Gegentheil muß dasselbe jetzt, da es nun einmal das Kapital nicht entbehren kann, zu dem Satze übergehen, daß erst die gleiche Vertheilung der Kapitalien die Arbeit in ihr wahres Recht einsetzen könne. Bei diesem Grundsatz langt daher die Arbeit nothwendig an, wenn sie eben nur ihr eigenes Interesse gelten läßt. Und dieß, obwohl ein an sich Unmögliches, ist dennoch der Ausgangspunkt dieses Gebietes der Sonderinteressen.

B. Die Sonderinteressen der Ehrenklassen.

Die gesellschaftliche Ehre enthält bereits eine Verbindung des materiellen Elements mit dem persönlichen. Sie ist aber an und für sich ein Gut. Damit ist sie Gegenstand des Interesses, und folglich auch des Sonderinteresses. Und zwar in der Weise, daß das Sonderinteresse der höheren Klasse die niedere von der Ehre überhaupt ausschließen, das Sonderinteresse der niederen dagegen jeden Unterschied der Ehre aufheben will.

Auf dieser Grundlage beruhen nun die beiden Formen der Sonderinteressen, die durch den Unterschied der Ehrenklassen ausgeprägt werden. Da aber die Ehre ein vorwiegend innerliches Moment ist, und bei ihrem Heraustreten in das äußere Leben den Rechtsverhältnissen anheimfällt, so kann auch die Darstellung jener beiden Formen sich sehr kurz fassen.

Die Möglichkeit nämlich, eine Ausschließlichkeit der gesellschaftlichen Ehre zu erzeugen, ist nur dadurch gegeben, daß die Ehre und

persönliche Achtung dem freien geistigen Verhältniß der Persönlichkeiten entgegen und mit den Besitzverhältnissen verbunden wird. Und zwar natürlich in der Weise, daß die Ausschließlichkeit der besonderen Ehre erst dann entsteht, wenn die Ausschließlichkeit des Besitzes bereits vorhanden. Alsdann wird dem Sonderinteresse der höheren Klasse dadurch genügt, daß die besondere Ehre mit dem besonderen, ausschließlichen Besitz verselbigt wird, so daß es nicht bloß genau so viele Ehrenklassen mit besonderer Ehre, als Klassen von Besitzern gibt, sondern daß auch der Uebergang von einer Stufe der Ehre zur anderen derselben gesellschaftlichen Ausschließlichkeit unterliegt, welche für die Besitzverhältnisse gilt.

Dieß nun ist der Inhalt des Sonderinteresses der Ehre; das Wesen desselben ist demnach, daß durch dieß Sonderinteresse der Ehre die Beziehung auf den geistigen Inhalt dem Besitzverhältniß gänzlich untergeordnet wird. Es geht dasselbe dahin, die Vertheilung der Ehre denselben Gesetzen zu unterwerfen, welche durch das Sonderinteresse der Besitzenden für den Besitz selbst gewonnen sind. Das Sonderinteresse der höheren Ehre verlangt, daß das rein geistige und damit freie und persönliche Anrecht auf vorzügliche Ehre ohne Besitz nicht gelten, dagegen der Besitz auch ohne ein persönliches Anrecht der Ehre genießen solle.

Dem direkt entgegen steht das Sonderinteresse der niederen Ehrenklassen, die zugleich die nichtbesitzenden Klassen sind. Diese fordern, daß die Ehre umgekehrt ohne alle Beziehung auf den Besitz bloß durch die reine individuelle Persönlichkeit gegeben, das ist also, allen Einzelnen gleich seyn solle; und zwar da dieß Sonderinteresse dieser ganzen Klasse angehört, zweitens, daß selbst die ausgezeichnete Persönlichkeit nicht einmal eine höhere Ehre genießen dürfe. Das Sonderinteresse der niederen Klasse enthält daher, dem absoluten Ehrenunterschiede der höheren Klasse gegenüber, die absolute Gleichheit der Ehre auch bei der Verschiedenheit der übrigen gesellschaftlichen Stellung.

Diese Sonderinteressen nun suchen, soweit sie nicht schon den Rechtsklassen angehören, ihren Ausdruck in der Sitte. Die Sitte, und im besonderen Falle die Gebräuche, werden dadurch die Träger der ausschließlichen Ehrenstellung der Einzelnen. Und diese eigenthümliche Gestalt der Sitte erzeugt dadurch den Satz, daß die in den Sitten und Gebräuchen ausgedrückten Unterschiede des Ansehens

strenge innerhalb der einzelnen Klassen aufrecht gehalten werden. So geschieht es, daß sich beide gegenseitig stützen. Und man kann daher mit Sicherheit annehmen, daß allenthalben, wo strenge Besitzunterschiede vorhanden sind, die höheren Klassen gleichfalls mit Strenge auf die Beobachtung der an diese Unterschiede sich anschließenden Sitten und Gebräuche namentlich im Leben der Einzelnen halten werden, während andererseits, wo wir eine strenge Beachtung solchen Unterschiedes der Sitte im Privatleben finden, ein Schluß auf die strenge Scheidung des Besitzes uns nie trügen wird.

Dem entgegen wird das Sonderinteresse der niederen Klasse stets dahin streben, zunächst diese Verschiedenheit in Sitte und Gebrauch zu verlöschen. Und wo wir daher — wie es namentlich bei gewissen Sekten der Fall ist — die entschiedene Aufhebung solcher Unterschiede finden, da ist entweder der Unterschied des Besitzes principiell aufgehoben, oder doch eben so principiell dem geistigen Elemente des Lebens untergeordnet.

Dieß sind die beiden Formen des Sonderinteresses im Gebiete der Ehrenklassen. Deutlicher wird dieß, indem wir zur letzten Form desselben übergehen, der am Ende die beiden übrigen stets zustreben, und die eben durch die leicht erkennbare äußerliche Scheidung, die sie erzeugt, auch von allen vielleicht am verständlichsten ist. Das ist das Sonderinteresse der Rechtsklassen.

C. Die Sonderinteressen der Rechtsklassen.

Das gesellschaftliche Recht, als der äußere, zur allgemeinen Geltung erhobene Ausdruck des sittlichen Anrechts auf die höhere gesellschaftliche Stellung ist nun nicht bloß die naturgemäße Folge der Vertheilung des Besitzes und der Ehre, sondern es ist auch an und für sich ein gesellschaftliches Gut, und damit Gegenstand des Interesses und des Sonderinteresses. Und zwar in der Weise, daß eben in dem Recht und seinem Unterschiede alle anderen Unterschiede in der Gesellschaft erst ihre volle Geltung finden; so ist denn auch das Sonderinteresse der Rechtsklassen die höchste Form des Sonderinteresses überhaupt.

Wir werden daher dieß Sonderinteresse genau darstellen; um so mehr, als sein Inhalt ein hervorragend praktischer genannt werden muß.

Erstes Gebiet.

Begriff und Inhalt des Sonderinteresses der höheren Rechtsklasse. Das Vorrecht.

Auch bei der Rechtsklasse ist der Ausdruck des Sonderinteresses gegeben in der Ausschließlichkeit des gesellschaftlichen Rechts als eines gesellschaftlichen Gutes. Diese Ausschließlichkeit, insoferne sie den Interessen der niederen Rechtsklassen zugewendet ist, ist die Unerwerbbarkeit dieses Rechts für diejenigen, welche es nicht haben, die Unverlierbarkeit für die, welche es haben. Dabei ist es einleuchtend, daß es bei diesen Begriffen noch gar nicht auf den Inhalt und Umfang dieses gesellschaftlichen Rechts ankommt. Es kann das verschiedenartigste gesellschaftliche Recht, es kann das kleinste wie das größte Recht unerwerbbar und unverlierbar gemacht werden. Es ist aber das Folgende eben dadurch ein allgemeines, daß es für alle Formen der Gesellschaft gültig seyn kann.

Ein solches unerwerbbar und unverlierbar gemachtes gesellschaftliches Recht nennen wir nun ein Vorrecht.

Das Wesen des Sonderinteresses der höheren Rechtsklasse geht demnach dahin, die vorhandenen gesellschaftlichen Rechte derselben zu Vorrechten zu machen.

Dieses Ziel hat nun, durch den Inhalt der höheren gesellschaftlichen Stellung bestimmte Stufen, die einzeln aufgeführt werden müssen.

1) Die erste Stufe des gesellschaftlichen Vorrechts bezieht sich auf den Unterschied der Besitzesklassen.

Die Unerwerbbarkeit und Unverlierbarkeit des Rechts wird nämlich erzielt dadurch, daß, wo die Besitzverhältnisse der höheren Klasse ausschließliche geworden sind, das Vorrecht mit dem Besitze verbunden wird, so daß der Besitz an und für sich das ihm entsprechende, mit ihm verbundene gesellschaftliche Vorrecht gibt.

Diese erste Stufe können wir das dingliche Vorrecht nennen. Und denkt man sich nun die Gesammtheit der Besitzesverhältnisse einer Gesellschaft als eine in verschiedenen Gruppen und Klassen vertheilte Ordnung der Besitze, so empfängt dadurch das Besitzsystem neben dem Unterschiede des großen und kleinen Besitzes einen zweiten, nicht minder wesentlichen. Das ist der Unterschied des bevorrechteten Besitzes von dem gemeinrechtlichen. Der erste Unterschied des großen und kleinen Besitzes ist daher noch vorwiegend ein wirthschaftlicher; der Unterschied des bevorrechteten Besitzes und des

gemeinrechtlichen ist dagegen ein wesentlich gesellschaftlicher. Und zwar in dem Grade, daß hier sogar die Größenunterschiede unwesentlich werden, und wie aus der Rechtsgeschichte eines jeden Landes zu ersehen ist, der bevorrechtete Besitz eben so wohl ein kleiner als ein großer seyn kann, ohne sein gesellschaftliches Recht zu verlieren.

So wie daher das Sonderinteresse der höheren Klasse den Unterschied der Besitzgröße festgestellt hat, so wird dasselbe dahin streben, diesen Unterschied zu einem Unterschiede des Vorrechts zu machen. Und wo dieß geschehen, ist die erste Stufe des Vorrechts in der Gesellschaft ausgebildet.

2) Allein dennoch bleibt der Besitz theils verlierbar, theils ist es nicht möglich, daß alle Glieder der bevorrechteten Besitzer an demselben Theil behalten.

Es muß daher, um das Sonderinteresse der höheren Klasse zu erfüllen, das Vorrecht an dasjenige geknüpft werden, was für die Mitglieder der bevorrechteten Klasse unverlierbar ist. Das aber ist nur das Moment der Geburt. Und so entsteht naturgemäß die zweite und höhere Stufe des Vorrechts, das an die Geburt geknüpfte gesellschaftliche Vorrecht.

Diese zweite Stufe können wir das persönliche Vorrecht nennen. Durch das persönliche Vorrecht entsteht nun unter den Personen, was durch das dingliche Vorrecht unter den Besitzthümern entstand, ein System zweifachen Personenrechts, der Unterschied der privilegirten von der gemeinrechtlichen Persönlichkeit. Und daraus dann ergibt sich der Satz, dessen historische Bestätigung wir unten in der mannichfachsten Weise bei allen Völkern und zu allen Zeiten wiederfinden werden, daß die Scheidung von Rechtsklassen immer über kurz oder lang vermöge des stets lebendigen Sonderinteresses bei der Scheidung des gemeinen und des bevorzugten Rechts der Personen anlangen wird.

3) Die Rechtssysteme. Denken wir uns nun die Gesammtheit in der vollen, durch das Sonderinteresse erzeugten Entfaltung ihres Rechtslebens, so werden wir allenthalben, wo die Klassen sich scheiden, die Gesammtheit der Rechtsverhältnisse in zwei großen Gruppen auftreten sehen, von denen die eine noch auf dem Princip der sittlichen Ordnung und ihres Unterschiedes, die andere dagegen auf dem Sonderinteresse beruht. Dieß nun sind die beiden Rechtssysteme, deren Verständniß die Grundlage des Verständnisses alles positiven

Rechts bildet. Denn natürlich tritt das Sonderinteresse nicht etwa erst da in der Wirklichkeit ein, wo es im System erscheint, nach der vollen und ungestörten sittlichen Entwicklung der beiden Klassen und ihres Unterschiedes. Es ist vielmehr das Interesse mit dem eigensten Wesen als Persönlichkeit so absolut verflochten, daß es beständig wirkt, und daß daher neben der Bildung des reinen Rechts zugleich ein beständiges Streben vorhanden ist, das Sonderinteresse zur Geltung zu bringen. Dadurch vermischt sich auf allen Punkten die Rechtsbildung überhaupt mit der Sonderrechtsbildung, und der Charakter eines jeden positiven Rechts besteht demnach in dem Grade und in der Art und Weise, in welcher das reine Rechtssystem mit dem Sonderrecht der Klassen vermischt ist. Demnach müßte nun das wissenschaftliche Studium des Rechts seine einzig richtige Gestalt erhalten. Es müßte dasselbe in allem geltenden Recht darauf ausgehen, das Vorrecht von dem einzelnen Rechte zu sondern, und das letztere aus der Verschmelzung mit dem gemeinen Recht herauszuheben, die bisher wenigstens das wahre Verständniß des positiven Rechtslebens vielleicht am meisten von allen Dingen erschwert hat. Und dieß nun wird die Grundlage der künftigen positiven, auf der Gesellschaftslehre beruhenden Rechtswissenschaft werden.

Dadurch nun, daß auf diese Weise die Rechtssysteme sich organisch an die Entwicklung des Sonderinteresses anschließen, ergibt sich nun ferner der Satz, daß die allgemeinsten Grundzüge des Inhalts alles Vorrechts in den Stufen gegeben ist, welche das Sonderinteresse selbst durchlaufen muß, um zum Vorrecht zu werden.

Alles gesellschaftliche Vorrecht hat daher zu seinem Inhalt zuerst das Ehe- und Erbrecht, und zwar wiederum zunächst als ein dingliches Recht, indem die bestimmten Besitze auch trotz der noch freien Ehe nicht in Erbgang kommen, sondern nach dem Vorrecht vererben; dann als persönliches Recht, indem die Ehe überall zwischen den beiden Rechtsklassen verboten wird.

Der zweite Inhalt des Vorrechts ist das Verkehrsrecht; das dingliche Vorrecht im Verkehr, indem der Besitz dem Verkehr entzogen, und ein jeder Verkehrsakt, der den Uebergang eines bevorrechteten Besitzes von einer Klasse zur anderen enthält, als rechtsungültig erklärt wird; das persönliche Vorrecht im Verkehr, indem der Erwerb durch Arbeit dem freien wirthschaftlichen Willen genommen, und auf gewisse einzelne Personen, dann auf ganze

Geschlechter übertragen wird, so daß die bestimmte Arbeit ein Vorrecht der Geburt wird, wie bei dem dinglichen Vorrecht der bestimmte Besitz es ist.

Der dritte Inhalt des Vorrechts bezieht sich endlich auf die Ehre. Und auch hier bindet der Gang der Entwicklung die Ehre zuerst immer an den Besitz, so daß das bevorzugte Ehrenrecht stets mit dem bevorzugten Besitz übergeht, während es im zweiten Stadium zu einem Ehrenrechte der Geburt wird, das anfänglich freilich mit dem Besitze in Verbindung steht, aber bald als ein rein persönliches Vorrecht erscheint.

Dieß sind die großen Grundzüge des Inhalts aller Vorrechte; auf diese Grundlagen läßt sich dieses ganze Gebiet des gesellschaftlichen Rechts zu allen Zeiten und bei allen Völkern zurückführen. Das volle Bild dieser Rechtsverhältnisse aber erscheint erst dann, wenn man festhält, daß zwischen diesen großen Stufen nun eine ganze Reihe von Abtheilungen und Modifikationen liegen, die bald mit größerer, bald mit geringerer Klarheit auftreten, immer aber eine gewisse Zeit in Anspruch nehmen, um von der Interessen- und Rechtsbewegung vollständig durchlebt zu werden. Und man kann daher als einen der großen Grundsätze der Rechtsgeschichte den Satz aufstellen, daß das Auftreten der folgenden Stufe ohne diejenige der vorhergehenden ein Sprung in der Entwicklung ist, bei welchem man stets nach einem außerhalb der inneren Gesellschaftsbildung liegenden Grunde zu suchen hat. Alle diese Sätze nun werden den Gegenstand der, auf der Gesellschaftslehre erbauten Rechtswissenschaft bilden müssen.

Die letzte Entwicklung des gesellschaftlichen Vorrechts nun, die diesen Stadien folgt, bildet den Inhalt der gesellschaftlichen Sonderherrschaft der Klassen, von der im nächsten Abschnitte die Rede seyn wird.

Während auf diese Weise das gesellschaftliche Vorrecht das Sonderinteresse durch den Ausbau der zwei großen, mannichfach verschiedenen und doch im Ganzen zu allen Zeiten gleichartigen Rechtssysteme erfüllt, setzt sich dem das Sonderinteresse der niederen Rechtsklasse in nicht minder bezeichnender Weise entgegen.

Zweites Gebiet.

Das Sonderinteresse der niedern Rechtsklasse: das Princip der absoluten gesellschaftlichen Gleichheit

Während das Sonderinteresse der höheren Rechtsklasse, wie wir gezeigt, die Unvererbbarkeit und Unverlierbarkeit des Rechts enthält,

wird zunächst und im Allgemeinen das Sonderinteresse der niederen auf die Negation der bestehenden Unterschiede gehen.

Allein alles Recht hat eben dadurch, daß es, sey sein Inhalt, welcher er wollte, stets aus dem Gesammtleben unmittelbar hervorgeht und eben dadurch einen sittlichen Inhalt gewinnt, eine Heiligkeit für den Gedanken und eine Unverletzlichkeit für die That, welche jene bloße Negation, den einfachen Kampf gegen das bestehende Recht, an und für sich als ein Unrecht erscheinen läßt. Es sucht daher der Geist auch der niederen Klasse nach einem sittlichen Halt in seinem Gegensatz gegen das bestehende Recht, und so tritt jene eigenthümliche Erscheinung ein, die wir als die Verschmelzung des Sonderinteresses mit den höchsten Principien des sittlichen Lebens in der Geschichte der meisten Völker in gewissen Stadien wiederfinden.

Alle Aufhebung des Vorrechts kann nämlich nur dann als eine gesicherte erscheinen, wenn der Grund desselben aufgehoben wird, der das besondere Recht in der Gesellschaft immer aufs neue erzeugt, und daher auch dem Sonderinteresse immer neuen Stoff bietet. Dieser Grund ist aber die verschiedene Vertheilung des Besitzes.

Die Verschiedenheit des Besitzes aber ist, wie wir gesehen, keinesweges eine bloße Thatsache. Sie ist vielmehr die Verwirklichung einer höchsten sittlichen Forderung, der Forderung nach einer gesicherten Theilung der geistigen Gesammtarbeit. Die Aufhebung der Verschiedenheit des Besitzes muß daher ihrerseits wiederum gleichfalls eine höchste sittliche Basis suchen, wenn sie nicht als Unrecht und absolute Willkür erscheinen soll.

Diese nun besteht darin, daß das abstrakte Princip der begrifflichen Gleichheit aller Persönlichkeit auf die Unterschiede der Gesellschaft übertragen, und dieselbe auch in der gesellschaftlichen Welt als die einzig wahre sittliche Ordnung derselben aufgestellt wird. Dieß ist das Princip der absoluten gesellschaftlichen Gleichheit, das demnach seinem Wesen nach nicht so sehr das Interesse derjenigen erfüllt, welche aus der niederen Klasse zur höheren emporzusteigen trachten, sondern das der niederen Klasse als solcher entspricht, und den höchsten Ausdruck ihrer Sonderinteressen bildet.

Es ergibt sich demnach der erste und wichtige Satz, daß die Idee der absoluten Gleichheit nicht etwa zufällig in der Entwicklung der Gesellschaft entstehen und zur Geltung kommen, sondern daß sie eine ganz bestimmte Stelle in der geschichtlichen Entfaltung der Klassen

und ihrer Interessen einrechnen. Die Anwendung dieses Satzes auf die Geschichte des Geistes der Gesellschaft ist aber in folgenden Sätzen enthalten.

Fast zu allen Zeiten nämlich hat es Theorien und Darstellungen gegeben, welche die Ausführung der Idee der absoluten Gleichheit zu ihrem Gegenstande gemacht haben. Und zwar gewiß keinesweges bloß im Gebiete desjenigen Theiles der Philosophie, den wir wohl in Zukunft die Philosophie der Gesellschaft oder die gesellschaftliche Ethik nennen werden. Sondern, ungesehen von der Geschichte, aber darum nicht minder wichtig und tief eingreifend in das individuelle Leben, geht jeder Einzelne, der über menschliche Dinge nachdenkt, in seiner geistigen Welt immer eine Epoche durch, in welcher er jene Idee der absoluten Gleichheit als eine hohe Wahrheit anerkennt, und sich innerlich abmüht, entweder ein Ideal des Gesammtlebens darauf zu erbauen, oder die gegebenen Verhältnisse doch so viel als möglich damit in Harmonie zu bringen. Wer in sein Inneres zurückgreift, der wird die Erinnerung an diese Jugendepoche seines gesellschaftlichen Bewußtseyns als einen lieben Schatz bewahren. Denn sie ist ein Beweis, daß das Reine und Edle in ihr sein Recht gehabt, und daß auch er nach dem Vollkommenen gestrebt hat.

Allein dabei bleiben alle solche theoretischen Darstellungen und individuellen Regungen machtlos, bis zu dem Augenblick, wo das Sonderinteresse der niederen Rechtsklasse als eine selbständige gesellschaftliche Macht dem Vorrecht entgegentritt. Erst dann wird aus jener Thatsache eine gesellschaftliche Gewalt, denn erst dann tritt das Bedürfniß der gesellschaftlichen Entwicklung mit der geistigen Entwicklung jenes Princips in Verbindung, und das letztere erhält in den positiven Verhältnissen einen festen positiven Boden.

Man muß daher sagen, daß allenthalben, wo wir die Lehren der Gleichheit als Element der Bewegung auftreten sehen, das Sonderinteresse der niederen Rechtsklasse mit demjenigen der höheren in Gegensatz zu treten beginnt — andrerseits daß alle Lehren der Gleichheit für die Gesellschaft bedeutungslos sind, so lange nicht jener Gegensatz lebendig wird. In dem Grade, daß die ausgezeichnetsten und großartigsten Gedanken über die Gleichheit ganz unbemerkt bleiben ohne ein Zusammentreffen mit jener gesellschaftlichen Bewegung, wie die Lehren Plato's, die Utopia von Morus, die Civitas Solis von Campanella, während die haltlosesten Hirngespinnste einen großen

Einfluß gewannen, so wie sie in eine Zeit des Kampfes der Rechtsklassen fallen, wie die communistischen Ideen eines Baboeuf und anderer. Auf diesen einfachen Satz lassen sich eine Menge anderer Erscheinungen zurückführen; wir heben davon hier nur die heraus, daß die Geltung jener absoluten Gleichheitsideen gleichfalls aufhält, so wie der Kampf zu Ende ist, mag dieselbe sonst so groß gewesen seyn, wie sie will. Die ganze Geschichte des Socialismus und Communismus der neuesten Zeit und das gänzliche Verschwinden derselben bietet hierfür einen eben so schlagenden, als bekannten Beweis dar.

An diesen ersten Grundsatz für die Beobachtung jener gesellschaftlichen Thatsache schließt sich als seine Erfüllung der zweite.

Auch der Inhalt der jedesmaligen Gleichheitsideen ist keinesweges ein willkürlicher. Die organische Natur derselben erzeugt vielmehr, daß, wo sie auftreten, ihr Objekt von dem Inhalt des Vorrechts bestimmt wird. Nur daß hier der umgekehrte Weg eintritt, weil der Kampf gegen das Vorrecht erst mit der ganzen Vollziehung desselben beginnt.

Alle Idee der Gleichheit geht nämlich zuerst gegen das Vorrecht als solches und zwar, da die höchste Stufe des Vorrechts in dem Vorrecht der Geburt liegt, zuerst gegen den Unterschied der Geburt. Auf dieser Stufe kümmert sich die Gleichheit noch nicht um die Vertheilung des Besitzes; der Uebergang zum Besitze besteht hier noch in der Forderung, daß das Vorrecht der Geburt in so weit aufgehoben werde, daß die Erwerbbarkeit des Besitzes dadurch frei gemacht wird.

Die zweite Stufe der Idee der Gleichheit geht dagegen schon gegen das Ehrenrecht. Hier geht die Forderung der Idee der Gleichheit dahin, daß die besondere Ehre nicht allein kein Vorrecht der Geburt und des Besitzes seyn, sondern daß eine solche überhaupt nicht mehr bestehen solle. Hier ist der Widerspruch mit der sittlichen Ordnung schon klarer, und die innere Unmöglichkeit, den Unterschied der Ehren trotz des Unterschiedes der Tüchtigkeit und der Leistungen zu vernichten, nöthigt die Vorstellungen, bei den äußeren Zeichen der besonderen Ehren stehen zu bleiben, und diese aufzuheben. Wo daher die Ideen der absoluten Gleichheit bei der Gleichheit der Ehren stehen bleiben, oder dieselbe als besonderen Gegenstand betrachten, da finden wir demgemäß auch die Gleichheit der äußeren

Zeichen und der Sitte, der Tracht, der Anrede und anderes, wie bei gewissen religiösen Sekten.

Die dritte Stufe endlich wendet sich dem Besitze zu. Und hier können wir wieder zwei Richtungen als Abschnitte unterscheiden, deren Bedeutung wir jetzt leicht verstehen werden.

Die erste Richtung will die absolute Gleichheit herstellen durch Hinwendung auf die gegebene Vertheilung des Besitzes, also durch eine neue Vertheilung, die bei weiterem Verfolg der Vorstellungen allerdings als eine immer aufs neue zu vollziehende betrachtet werden muß. Diese Richtung nennen wir den Communismus.

Die zweite Richtung dagegen wendet sich nicht der gegebenen Vertheilung selbst, sondern den wirthschaftlichen Elementen der Vertheilung, dem Kapital und der Arbeit zu, und fordert eine solche Organisation der beiden Elemente, daß vermöge derselben die Gleichheit in der Vertheilung immer aufs neue hergestellt wird. Man kann sich eine solche Organisation in verschiedener Weise denken. Alle derartigen Ideen aber fassen wir unter dem Gesammtbegriff des Socialismus zusammen.

In diesem Sinne unterscheiden wir den Communismus vom Socialismus. Und es wird jetzt einleuchten, daß Communismus und Socialismus mit Nothwendigkeit von ihrem ersten und unmittelbaren Objekt, der Aufhebung des Besitzesunterschiedes als der Grundlage des dinglichen Vorrechts, zur Aufhebung von Ehe- und Erbrecht als der Grundlage des persönlichen Vorrechts von jeher übergegangen sind und übergehen müssen.

Daß nun demgemäß eine eigentliche Kritik weder des Socialismus noch auch des Communismus denkbar ist, weil beide die Nothwendigkeit einer Theilung der Arbeit entweder gar nicht erkennen, oder sie auf Abstraktionen basiren wollen, und daß die einzige wahre Beurtheilung derselben eben in der ganzen Wissenschaft der Gesellschaft besteht, scheint klar zu seyn. Zugleich aber ist hiemit auch die Behauptung begründet, daß beide nicht in ihrem wissenschaftlichen oder ethischen Inhalt, sondern in der Thatsache ihrer wirklichen Geltung ihre eigentliche Bedeutung haben. Sie sind geschichtliche Erscheinungen, und wollen als solche, und nicht ihrem geistigen Inhalt nach verstanden seyn.

Der letzte Satz für das Verständniß der Sonderinteressen der niederen Rechtsklassen ist nun der, daß jede folgende Stufe der

Gleichheitsideen nothwendig die vorhergehenden mit enthält, und zwar gleichgültig, ob sie dieß ausdrücklich sagt oder nicht. Dagegen kann es sehr wohl vorkommen, daß alle jene Stufen hintereinander selbständig erscheinen, und jeder einzelne sich als die wahre Idee der Gleichheit ausgibt. Das muß darum hervorgehoben werden, weil gerade hierauf die meiste Unklarheit über den Begriff und den Inhalt der Ungleichheit beruht. Man wird jetzt die Gleichheit als einen Gesammtbegriff für eine Reihe von Zuständen und Theorien begreifen, und durch die bestimmte Zurückführung jeder einzelnen Erscheinung der Gleichheitsideen auf eine jener Stufen ihren wahren Inhalt untersuchen müssen. Will man aber ein Beispiel für jene graduelle Entwicklung der Gleichheitsidee in der Geschichte, so wird man dasselbe am deutlichsten in der jüngsten französischen Geschichte finden. Offenbar ist Rousseau der Vertreter des Kampfes gegen das Vorrecht, die Conventsherrschaft setzt die Gleichheit der Ehrenrechte, der Baboeuvismus die Gleichheit der Theilung, und der Socialismus die Gleichheit durch die Organisation der Arbeit. Selten sind wohl jene Stufen so deutlich, als hier, abgezeichnet; und das ist nicht der letzte Grund, weßhalb jene Geschichte für die Erkenntniß der menschlichen Gesellschaft so unendlich lehrreich ist.

Fassen wir nun alles dasjenige, was bisher über das Klassen- und Sonderinteresse gesagt ist, zusammen, und denken wir es als ein thätiges Leben in der Wirklichkeit, so entsteht uns ein Bild, das alle jene Vorstellungen zugleich umfaßt, und den gesellschaftlichen Gefahren und Zerstörungen uns nahe bringt.

III. Die Klassenherrschaft.

1) Begriff.

Aus diesen Sonderinteressen entsteht nämlich die Klassenherrschaft, wenn die Klassen sich zuletzt der drei Funktionen bemächtigen, und Priesterthum, Gericht und Waffen für die Verwirklichung ihrer eben dargelegten Sonderinteressen gebrauchen.

In welcher Weise dieß geschieht, wird nicht schwer zu verstehen seyn.

Da nämlich der höheren Klasse ohnehin die Leitung der drei

Funktionen und mit ihr die gesellschaftliche Herrschaft zufällt, so kann das Sonderinteresse nur zum Inhalte haben, daß sie ausschließlich bei der höheren Klasse bleiben.

Diese Ausschließlichkeit aber kann, nach dem Wesen der Sonderinteressen, nur dadurch erzielt werden, daß der Besitz und die Vollziehung der drei Funktionen den Charakter und das Recht des Besitzes selbst annehme, und zwar in der Weise, daß die Faktoren mit dem Besitze verselbigt werden.

Diesen Zustand, wo also das Gericht, das Priesterthum und die Waffen an einen bestimmten Besitz gebunden sind und mit ihm und seinem Rechte übergehen, können wir die Klassenherrschaft des dinglichen Vorrechts nennen. Sie ist die erste Stufe, der die zweite folgt, die Klassenherrschaft des persönlichen Vorrechts. Diese Klassenherrschaft wird nun unter den Einzelnen nach dem Wesen des persönlichen Vorrechts bestimmt durch die Geburt. Und so entsteht dasjenige, was wir mit Einem Ausdruck die Herrschaft der Geburt in der Gesellschaft nennen, das durch die Geburt dem Einzelnen gegebene Vorrecht auf Theilnahme an der Leitung der drei Funktionen.

Die Klassenherrschaft ist mithin der sittlichen Ordnung aufs engste verwandt. Sie beruht zunächst auf demselben Satze, den wir als Grundlage aller sittlichen Ordnung gefunden haben, daß nämlich die Voraussetzung aller geistigen Entwicklung der Gemeinschaft die Vertheilung der Arbeit, auf die Besitzverhältnisse und das gesellschaftliche Einkommen zurückgeführt seyn müsse. Ihre sittliche Wahrheit und damit ein nicht geringer Theil ihrer äußeren Macht beruht auf dieser Identität mit den ewigen Forderungen der sittlichen Ordnung. Und daher kommt es denn, daß selbst bei vollständig ausgebildeter Klassenherrschaft auf dieselbe im Namen des sittlichen Rechts zurückgewiesen wird, und daß sich das Sonderinteresse auf diese Weise mit dem Rechte und der Heiligkeit der sittlichen Ordnung zu umgeben vermag. Dieß aber ist der mehr oder weniger bewußte Grund des folgenden Satzes.

Eben um jener Macht willen strebt nämlich jedes Sonderinteresse nothwendig dahin, zur wirklichen Klassenherrschaft zu gelangen, und die andere Klasse nicht bloß von Besitz, Ehre und Recht, sondern auch von den Funktionen auszuschließen. Erst in dem ausschließlichen Besitz dieser Funktionen glaubt sich das Klasseninteresse

vollständig erfüllt; und daher ergibt sich, daß die Bewegungen alles Sonderinteresses erst dann die ihnen entsprechende Ordnung der Gesellschaft erzeugen, wenn sie die drei Funktionen mit ihrer Ausschließlichkeit zu verbinden vermögen.

Auf diese Weise entsteht das, was wir Gestalt der Klassenherrschaft nennen.

2) Die Gestalt der Klassenherrschaft.

Die Gestalt der Klassenherrschaft ist demnach diejenige Ordnung der drei Funktionen, welche durch die Sonderinteressen der herrschenden Klasse gegeben ist.

Diese Gestalt muß daher, da sie nicht in der sittlichen Natur der gesellschaftlichen Entwicklung liegt, durch die unmittelbare Einwirkung der höheren, nach der Sonderherrschaft strebenden Klasse gegeben werden.

Diese Einwirkung nun geschieht dadurch, daß die Macht, welche der Besitz der drei Funktionen selbst der höheren Klasse gibt, zur Herstellung der Herrschaft benützt wird. Das ist also, daß die höhere Klasse theils durch ihr Waffenrecht, theils durch ihre richterliche Gewalt, theils endlich durch Wissenschaft und Kultus zuerst die Sonderinteressen, dann auch die wahren Interessen der niederen Klassen bewältigen, ihr Streben nach Besitz, nach Ehre und nach Gleichheit unterdrücken, und somit vermöge jener drei Funktionen die niedere Klasse der gesellschaftlichen Güter berauben, so daß die letztere durch den Verlust derselben nicht nur nicht mehr die Fähigkeit hat, zu dem Besitze der Funktionen zu gelangen, sondern sogar das sittliche Anrecht auf die Theilnahme verliert.

Aus diesem Princip entsteht nun die Gestalt der Klassenherrschaft, und zwar dadurch, daß jede einzelne jener drei Funktionen an und für sich die Macht hat, die Unterwerfung der niederen Klasse zu erzeugen. Die Gestalt der Klassenherrschaft wird demnach bestimmt je nach der Funktion, durch welche sie selber hergestellt wird.

Wir unterscheiden demnach drei Grundformen der Klassenherrschaft, die Gewaltherrschaft, die auf dem Waffenrechte beruht, die Kastenherrschaft, die durch das Recht gesichert wird, und die Theokratie, die aus dem Kultus hervorgeht. Und offenbar ist das Verhältniß dieser drei Formen zu einander der Art, daß die vorhergehende jedesmal die folgenden aus sich zu erzeugen strebt.

a) Die Gewaltherrschaft.

Die Gewaltherrschaft entsteht, indem die Inhaber der Waffenpflicht die Gewalt der Waffen gebrauchen, um sich selbst in den ausschließlichen Besitz der gesellschaftlichen Güter und Rechte zu setzen.

Die Gewaltherrschaft kann einen zweifachen Weg einschlagen. Sie kann entweder mit der gewaltsamen Vertheilung des Besitzes beginnen, und diese zum Grunde legend, auf den ausschließlichen Besitz der Funktionen übergehen, ein Fall, dessen Hauptform, wie wir später sehen werden, die Eroberung ist; oder sie kann von dem auf organischem Wege erworbenen Besitze der ausschließlichen Waffenpflicht ausgehend, durch dieselbe eine Vertheilung des Besitzes und eine Rechtslosigkeit der niedern Klasse erzeugen, wie z. B. bei der Herrschaft der Mameluken in Aegypten.

Beide Wege haben nun eine große Reihe von Mittelstufen. Allein diese verschmelzen, wie wir später sehen werden, so eng mit den Gesellschaftsformen und ihren Elementen und Bewegungen, daß es unnöthig ist, sie ins Einzelne zu verfolgen.

Das Wesentliche aber für alle Arten der Gewaltherrschaft ist, daß bei ihr der Besitz streng mit der Waffenfunktion verbunden ist, so daß, wo diese Herrschaft am reinsten ausgebildet erscheint, die für den Waffendienst bestimmten Besitze den bürgerlichen Besitzungen absolut geschieden gegenüber stehen, wie z. B. in Sparta. Zugleich liegt es in der Natur der Gewaltherrschaft, daß sie die niedere Klasse nicht bloß von der Leitung, sondern wo möglich sogar von der Erlernung der Waffenleistung ausschließt, und selbst den Besitz der Waffen zu einem gesellschaftlichen Vergehen erhebt. Auf diese Weise erfüllt sich der Begriff der Gewaltherrschaft.

Allein offenbar ist diese Gewaltherrschaft nur noch eine äußerliche Gestalt der Klassenherrschaft. Die Gewalt kann verloren werden, wie sie gewonnen ward. Und das tiefere Interesse drängt dieselbe daher, noch eine höhere Begründung zu suchen.

b) Die Kastenherrschaft.

Es gibt nämlich in der äußeren Welt ein Element, auf das wir bereits hingewiesen haben, und das seiner Natur nach für das Individuum, und mithin für das Interesse unverlierbar ist. Die Zurückführung der Herrschaft auf dieß Element wird daher dieselbe auch dann sichern, wenn die auf der Gewalt beruhende Gewaltherrschaft

durch eine neue Vertheilung der Kräfte in der Gesammtheit erschüttert wird.

Dieß Element nun ist die Geburt. Das Wesen der Geburt bestimmt durch die Stellung der Familie zugleich diejenige der Nachkommen. Das Gesammtinteresse der herrschenden Klasse aber hat natürlich alle einzelnen Familien, welche zu ihr gehören, zu seinen Trägern und Subjekten. Und so verschmilzt hier das Sonderinteresse der ganzen Klasse mit demjenigen aller einzelnen Mitglieder derselben dahin, daß das Anrecht auf die höchste und herrschende gesellschaftliche Stellung einerseits, und dasjenige auf den freien und herrschenden, den Funktionen zum Grunde liegenden Besitz andererseits durch die Geburt an die Familien der besitzenden und herrschenden Klassen gebunden bleibe, oder daß das Recht auf die Leitung des Gerichts, der Waffen und des Cultus mit ihrer Voraussetzung im Besitze ein erbliches werde.

Es ist daher der zweite große Grundsatz für die Entwicklung alles Sonderinteresses der herrschenden Klasse, daß die Erblichkeit das vertheilende Princip in den herrschenden Funktionen werde. Das Eintreten dieses Grundsatzes bezeichnet naturgemäß die zweite Hauptstufe in der Geschichte der gesellschaftlichen Herrschaft und Unfreiheit; und man kann daher auch mit ganz allgemeiner Bestimmtheit behaupten, daß allenthalben, wo die Erblichkeit der Funktionen erscheint, eine gesellschaftliche Gewaltherrschaft geschichtlich voraufgegangen seyn muß.

Jene Folge der Geburt aber wird nun, da sie an sich nur auf der Vertheilung der Güter, der Erziehung und Bildung in der Familie der höheren Klasse beruht, vor dem Wechsel und Verluste nur dann geschützt, wenn dieselbe zu einem Rechtsprincip erhoben wird. Dieß Rechtsprincip wird demnach mit all der Heiligkeit des Rechts und der Macht des Gerichts den Satz umgeben, daß die Geburt ausschließlich das Recht auf die drei Funktionen gebe, und diese Funktionen an die einzelnen Familien vertheile.

Eine Gesammtheit von Familien nun, die vermöge des Rechts ihrer Geburt und allein durch dasselbe den ausschließlichen Besitz einer bestimmten Funktion hat, nennen wir eine Kaste. Die Gesammtheit der Vertheilung der Funktionen aus der Herrschaft, oder die auf dem ausschließlichen Geburtsrecht beruhende Ordnung der letzteren ist die Kastenherrschaft.

Die Kastenherrschaft unterscheidet sich von der Gewaltherrschaft nun nicht bloß dadurch, daß sie statt auf der Waffenmacht, vielmehr auf dem Recht beruht, sondern auch dadurch, daß sie ihrem Wesen nach viel organischer ist, und eine möglichst durchgreifende Gestalt der Vertheilung der einzelnen Funktionen in sich aufzunehmen strebt. Daher kommt es denn, daß die Kastenherrschaft zugleich die Gewaltherrschaft in sich aufnimmt, so, daß die Waffenfunktion selbst zu einer Kastenfunktion wird. Diese Waffenkaste ist eben der Kriegerstand, dessen Entstehen wir später darlegen werden. Die Kastenherrschaft geht aber in ihrer weiteren Ausbildung bis tief selbst in die wirthschaftlichen Verhältnisse hinein, und macht nicht bloß aus dem Besitze, sondern auch aus der Arbeit ein Kastenrecht. Und dadurch erfüllt sich in der Kastenherrschaft erst recht zu ihrer vollen Entwicklung. Denn die Unterscheidung jeder einzelnen Kaste von der unter ihr stehenden, die das nächste Interesse derselben bildet, vereinigt wieder die Interessen aller Kasten um das Princip des Geburts- und Kastenrechts; und dieses Princip ist es gerade, das die Herrschaft der herrschenden Kaste allen andern gegenüber aufrecht hält. Und somit ergibt sich, daß jede Kastenherrschaft um so mehr gesichert ist, je weiter das Kastenrecht auch in das wirthschaftliche Leben hineingreift.

Dieser Grundsatz für die Geltung des Kastenrechts erzeugt endlich den letzten Satz, der für das Kastenrecht gilt, daß nämlich jede Kastenordnung naturgemäß dahin strebt, die kastenmäßige Vertheilung der Funktionen auch auf das ganze wirthschaftliche Leben auszudehnen. Wir werden dieß Streben später als die abstrakte Grundlage einer Reihe der wichtigsten geschichtlichen Erscheinungen in der Lehre von den Gesellschaftsformen wiederfinden.

Jetzt bleibt uns die letzte Gestalt der Klassenherrschaft zurück, deren Wesen, eben so einfach, wie das der obigen, uns doch noch einen Schritt tiefer in das Innere der menschlichen Gemeinschaft hineinführt.

c) Die Theokratie.

Offenbar ist nämlich jener Zustand der Unfreiheit, welchen die Geburt in die Gesellschaft hineinbringt, ein Widerspruch mit dem ersten Begriffe, von dem auch unsere Wissenschaft ausging, dem Begriffe der zur Selbstbestimmnng geschaffenen Persönlichkeit. Es ist wahr, daß die Freiheit des Einzelnen die Ordnung und Unterordnung,

der Unterschied der höheren und niederen Klasse, die Scheidung der Herrschenden und Beherrschten nicht ausschließt. Allein die Grenze, welche die absolute Unerwerbbarkeit des Besitzes und die daraus folgende Ausschließung der niederen Klasse von den geistigen Gütern und Rechten zieht, tritt in offenen Gegensatz mit dem Urquell des Rechts, dem Wesen der Persönlichkeit selbst. Es ist nicht möglich, daß der Begriff der Persönlichkeit zugleich die Bestimmung des Menschen zu Fortschritt und Entwicklung, und auch die absolute Abschließung von den höchsten und edelsten Bethätigungen der menschlichen Kräfte in sich enthalten sollte. Es ist keine Frage, daß jedes Nachdenken über die auf der Herrschaft des Eigenthumsrechtes über die geistigen Güter gebaute Ordnung der Gesellschaft den Widerspruch alsbald erkennen muß, der in jenem, wenn auch nicht gerade vom Interesse erzeugten, so doch vom Interesse getragenen Rechtsbegriffe liegt. Es gibt eine höhere Idee der menschlichen Ordnungen; es ist nicht möglich, bei jener Form stehen zu bleiben.

Von diesen Sätzen aus muß nun die letzte und gewaltigste, aber auch bebloseste Form der Herrschaft betrachtet werden, von der wir jetzt zu reden haben. Eine neue Bewegung entsteht, und es kommt darauf an, diese nun zu verstehen.

Der Einzelne nämlich in seinem Streben gegen die Entwicklung der gesellschaftlichen Unfreiheit ist hier in der That der Träger jener höheren Idee, die aus den Wesen der Dinge fließend, ihn mit mehr oder weniger Klarheit in seinem Bewußtseyn erfassen, und ihn gleichsam als selbstthätiges Mitttel gebrauchen, um die Unfreiheit zu brechen. Damit dieß nicht geschehe, muß also diejenige Klasse, welche ein Interesse an dem Bestehen dieser Unfreiheit hat, die Anschauung dieser höheren Ordnung in den Einzelnen selbst verkehren, um ihnen den inneren Trieb zur Bekämpfung der Unfreiheit zu nehmen. Und diese Verkehrung ist, obwohl sie fast eine alltägliche Erscheinung ist und die ganze Weltgeschichte durchgeht, doch eine jener wunderbaren Thatsachen im Leben der Menschen, die man nicht genug beachten kann, weil sie den inneren Zusammenhang des Höchsten mit dem Niedrigsten, die Einheit der geistigen Welt auch in ihrer Störung uns in lebendigen und ernsten Farben darlegt. Denn sie ist die Verbindung, ja die geistige Verselbigung des härtesten Sonderinteresses mit den höchsten Ideen des geistigen Lebens.

Es gibt nämlich im menschlichen Geiste eine Kraft, deren Wesen

es ist, die Wahrheit aller Dinge nicht in demjenigen zu suchen, was der Mensch durch seine Selbstthätigkeit in geistigen oder materiellen Dingen zu erwerben im Stande ist, sondern vielmehr in dem Eindruck, den diese Dinge unmittelbar auf unser Inneres machen. Es hat diese Kraft eine unendlich hohe, ja nie ganz erschöpfte Bedeutung, weil sie uns in innerste Beziehung zu demjenigen setzt, was unser Erkenntnißvermögen niemals erfassen, in den meisten Punkten gar nicht einmal würde berühren können. Menschen und Völker, die dieser Kraft entbehren, entbehren daher der wahren Tiefe ihres geistigen Lebens; und da auch hier aus der unerforschten Tiefe die Wärme kommt, so mangelt dem, was sie haben, zugleich die warme Lebendigkeit und die Kraft, mit denjenigen Gewalten zu streiten, die über die selbstthätige persönliche Kraft hinausgehen. Es ist daher jene Seite unserer inneren geistigen Welt ein unschätzbares Gut; aber sie ist nicht das einzige Gut. Denn eben vermöge derselben Natur, mit der sie über das immer begrenzte Maß unserer geistigen Thätigkeit hinausgeht, enthält sie auch anstatt dieser Selbstthätigkeit das unmittelbare Hingeben unserer innersten Welt an ein geistiges Leben, das in arbeitsloser Stille die Vollendung sucht, und die eigene Anstrengung aufhebt in dem Bewußtseyn, daß für sie doch das höchste Ziel ein nie erreichbares seyn wird. Sie eröffnet daher uns eine Welt; aber sie schließt uns die andere ab. Sie gibt uns unendliche Ahnungen statt endlicher Bestrebungen, unmittelbare Gewißheit statt mühevoll vermittelter Ueberzeugungen, den Genuß der Auflösung unserer innersten Persönlichkeit in der Gottesähnlichkeit statt der eigenen Ausbildung derselben, die ewig zufriedene Hingebung statt der kräftigen That der Selbstbestimmung. Sie ist daher zwar das höchste, freieste, reinste Element unserer inneren Welt; aber sie ist doch nur ein Element derselben, das in dem zweiten, der freien inneren Selbstthätigkeit, ihr nothwendiges Gegengewicht hat. Sie ist die Trägerin des Unendlichen in uns, und der Hingebung an das Unendliche, und das ist ihre Bestimmung; aber der Mensch ist immer und zunächst ein endlicher.

Diese Kraft nun ist, sowie ihr als Inhalt die mehr oder weniger bestimmte Vorstellung einer Persönlichkeit dieses Unendlichen gegeben wird, der G l a u b e. In dem Glauben ist eben deßhalb der Satz enthalten, daß alles Daseyende in seinen höchsten — und daher allein wahren — Beziehungen, das ist in seinen, dem Unendlichen zugekehrten Seiten ein Ausfluß des W i l l e n s dieser unendlichen

Persönlichkeit, der Gottheit, sey. Die Entfaltung des Glaubens über die Anschauung der ganzen wirklichen Welt ist aber die Religion. Die Religion verhält sich zur Gottheit, wie die Welt zur Persönlichkeit; der Glaube an Gott muß nothwendig zur religiösen Betrachtung und Erkenntniß der Welt führen.

Diese religiöse Betrachtung der Weltordnung überhaupt enthält daher, dem Wesen des Glaubens zu Folge, aus dem sie entspringt, den Satz, daß alle Dinge, so wie sie sind, die Wahrheit enthalten, weil sie ebenso der Ausdruck des unendlichen, absoluten Willens Gottes sind, und daß die endliche und beschränkte Kraft des Menschen ihrem eigensten Wesen nach nicht berechtigt sey, mit eigener Thätigkeit diese gegebene Ordnung zu ändern. Es wird einer weiteren Darlegung nicht bedürfen, um die Nothwendigkeit dieser Weltanschauung des Glaubens genauer darzulegen.

Da nun die Religion auf diese Weise natürlich auch die gesellschaftliche Ordnung und die in ihr gegebene Vertheilung der geistigen Güter und Rechte, sowie das Verhältniß der höheren und niederen Klasse und ihres Besitzes enthält, so folgt, daß der Sieg der rein religiösen Weltanschauung über diejenige, welche aus dem selbstthätigen Denken des Menschen entspringt, zugleich zum Sieg der individuellen gesellschaftlichen Hingebung über das Streben des Einzelnen nach socialer Selbständigkeit werden muß. In der Weltanschauung des Glaubens wird die Thatsache der Herrschaft zum Urgrund ihrer eigenen sittlichen Berechtigung werden, und die Unfreiheit des Einzelnen wird, obwohl im Widerspruch mit dem Wesen der einzelnen Persönlichkeit, dennoch als eine göttliche, und damit unantastbare Ordnung dastehen. Ja es wird das Streben selbst nach einer anderen, als der einmal gegebenen Ordnung ein Widerstreben gegen die Gottheit, und damit als ein sittliches Verbrechen werden, und die höchste Kraft des inneren Menschen wird sich in dem Kampfe gegen dieß Drängen der mächtigen Selbstthätigkeit unserer inneren Welt, in dem Ringen nach selbstthätigkeitsloser Hingebung an den göttlichen Willen verzehren, so daß dasjenige, was der Einzelne über sich denkt, als Thorheit, was der Einzelne für sich will, als nichtig, was der Einzelne für sich erstrebt, als sündlich erscheint.

Und jetzt kehren wir zurück zu dem oben Gesagten. Wenn der Zustand der Unfreiheit, den jede Entwicklung der gesellschaftlichen Gegensätze nothwendig erzeugt, stets das Interesse Einer Klasse der

Gesellschaft befriedigt, und wenn der Keim der Erhaltung und der Aenderung in der gesammten Anschauung der irdischen Dinge liegt, wie wird sich dieß Interesse zu dem Glauben und zu seinem Gegensatze, dem freien Denken verhalten?

Die Folgerung ist klar. Wir brauchen gewiß für keinen unserer Leser weitläufig darauf hinzuweisen, daß wir hier nicht mehr über die höhere Natur des Glaubens, sondern über sein Verhältniß zu ganz wirklichen Verhältnissen sprechen. Aber es kann keine Frage mehr seyn, daß das Interesse jeder gesellschaftlichen Herrschaft dahin geht, diejenige Ordnung der gesellschaftlichen Elemente, vermöge deren sie herrscht, zu einem Gegenstande des Glaubens und zu einem Inhalte der Religion zu machen. Und da das selbstthätige Denken des Einzelnen seiner ewigen Natur nach der Keim der Entwicklung desselben und vermöge dieser Entwicklung einer Umgestaltung der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Interessen ist, so ist es endlich offenbar, daß das Interesse jeder herrschenden Klasse nicht dabei stehen bleibt, ihre eigene gesellschaftliche Stellung zu einem religiösen Glaubensartikel zu machen, sondern daß sie nothwendig dahin streben muß, die geistige Thätigkeit des Denkens selbst zu vernichten, und die Thätigkeit des Glaubens und seiner Hingebung ausschließlich an ihre Stelle zu setzen.

Es ist dieß einleuchtend. Da nun aber das Denken die geistige Arbeit ist, welche uns innerlich die geistige Entwicklung, die Erfüllung unserer Persönlichkeit und die freie Bethätigung unserer selbst bringt, so ist diese gänzliche Unterwerfung des Denkens und seiner Arbeit unter den selbstthätigkeitslosen, die Selbständigkeit entäußernden Glauben und die absolute Herrschaft der Religion über die Lebendigkeit der inneren Welt offenbar ein Zustand der geistigen Unfreiheit, in dem die geistige Arbeit der freien Persönlichkeit grundsätzlich von dem geistigen Rechte einer selbständigen Weltanschauung, das ist eines selbständigen geistigen Besitzes abgeschlossen ist. In diesem Zustand ist daher erreicht, was als das höchste innerste Interesse der herrschenden Klasse gesetzt ist, daß das Aufgehen des selbstthätigen Denkens in die unthätige Gläubigkeit als die höchste sittliche Aufgabe erscheint, daß diese geistige Unfreiheit als Wille der ewigen Gottheit und als letzte Wahrheit der sittlichen Ordnung dasteht, und daß auf diese Weise die freie Anschauung der höheren Ordnung im Einzelnen wirklich verkehrt ist. Das letzte und äußerste

Interesse aller Herrschaft, welche auf der Trennung der Arbeit vom Besitz gebaut ist, ist daher diese geistige Unfreiheit, der Tod des freien Gedankens in dem Glauben und seiner Entfaltung zur Religion.

Dieß nun ist der Punkt, auf welchem der Glaube aus einer rein sittlichen zu einer gesellschaftlichen Thatsache wird. Aber die Unfreiheit kann bei ihm so wenig stehen bleiben, als auch in anderen Dingen der wirkliche Mensch mit dem rein Geistigen sich genügen läßt.

Denn alle Religion und aller Glaube kann doch am Ende nicht an und für sich das Gesetz ändern, welches der ganzen Gesellschaftsbildung zu Grunde liegt; dieß Gesetz aber ist, daß der Besitz als solcher in Maß und Art ein sittliches Anrecht und damit auch eine äußerliche Fähigkeit hat, dem Besitzer eine höhere gesellschaftliche Stellung zu geben. Ist daher nur die Ordnung im Allgemeinen dem Glauben und der Religion unterworfen, so ist es gewiß, daß in den Gesetzen, nach welchen die Vertheilung des Besitzes sich bewegt, der Keim zu einer neuen Ordnung der Dinge in der menschlichen Gesellschaft liegt, die alsdann durch keine Macht mehr aufgehalten werden kann.

Ist dem nun so, so folgt, daß jene Unfreiheit nur eine halbe ist, so lange sie nicht auch die Vertheilung des Besitzes denselben Gewalten unterworfen ist, denen der Gedanke unterworfen ward. Da nun aber die wirthschaftlichen Gesetze ewige und unabänderliche sind, und da kein Glaube und keine Religion es dahin bringen kann, daß nicht aus Arbeit und Stoff ein Erzeugniß, aus Vermögen und Unternehmen ein Erwerb, und aus diesem wieder ein Besitz für den Erwerbenden entstehe, so wird das gesellschaftliche Interesse der herrschenden Klasse in Beziehung auf den Besitz sich nur auf Einem Wege gänzlich erfüllen können. Es muß eben der Besitz selbst um seine wesentlichste Eigenschaft, um die Individualität, gebracht werden. Er muß nicht in dieser oder jener Vertheilung, sondern er muß überhaupt als etwas hingestellt werden, an welchem die freie That des Menschen ebenso wenig als an den geistigen Gütern, sey es auf welche Weise es wolle, ein Recht erwerben könne. Das ist, es muß der Besitz als Eigenthum der Gottheit, und der einzelne Besitzer als ein bloß vorübergehender Verwalter und Inhaber dieses Eigenthums hingestellt werden. Erst wenn der Besitz an und für sich unerwerbbar ist, ist auch die letzte

Grundlage der Bewegung in der Gesellschaftsordnung aufgehoben. Der Erwerb des Besitzes findet keinen lebendigen Geist mehr, der auf Grundlage des erworbenen ein neues, höheres Recht für sich fordern könnte; und der lebendige Geist, wenn er erwacht, wird des Körpers entbehren, mit dem er wirken könnte. In allen Formen, in denen das Eigenthum der Gottheit an allem Besitz, und mithin die Vertheilung des Besitzes als ein Theil der Religion auftreten mag, immer wird mit ihnen die Freiheit des Menschen und das Leben der Gesellschaft ihr Ende gefunden haben. Dann ist die Ordnung eine erstarrte; die Gegensätze hören auf, und selbst das Interesse verschwindet, da es nichts mehr zu wünschen, nichts mehr zu erstreben hat. Und alle Völker, die dieß erlebt und nicht mit gewaltiger innerer Anstrengung wieder bewältigt haben, sind nach kurzem Glanze innerlich und äußerlich hingestorben.

Denjenigen Zustand der Gesellschaftsordnung nun, welcher die höhere, herrschende Klasse ihre gesellschaftliche Stellung und ihre gesellschaftlichen Interessen in der angegebenen Weise mit den Geboten der Religion verselbigt, und mithin die erwerbende Arbeit von dem Besitz und seinen gesellschaftlichen Folgen vermöge der Gebote der Religion absolut trennt, so daß schon das Streben nach einer Aenderung eine Sünde, die selbständigkeitslose Hingebung dagegen die höchste sittliche und göttliche Wahrheit ist, nennen wir die Theokratie. Die Theokratie ist daher die absolut unfreie Form der Gesellschaft; unfrei durch den Mißbrauch des Höchsten was der Mensch kennt. Sie ist nicht eine Staatsform, sondern ist unter den verschiedensten Staatsformen mit gleichem gesellschaftlichen Inhalt möglich; denn sie ist eine bestimmte, jetzt leicht erkennbare Art der Klassenherrschaft. Und als solche werden wir sie später in der Geschichte theils allein, theils in Verbindung mit andern Erscheinungen wiederfinden.

3) Die gesellschaftliche Despotie.

In den obigen Formen der Klassenherrschaft ist uns nun zugleich der Punkt gegeben, wo Lehre und Leben der Gesellschaft das eigentliche und strenge Gebiet der letzteren verlassen, und mit dem dritten Hauptgebiete alles wirklichen Lebens der Menschheit, dem Staate, in Verbindung treten.

Wir haben dabei die Durchführung aller einzelnen Punkte der

Lehre vom Staate zu überlassen. Es wird aber zum Verständniß des ganzen Systems und namentlich zur richtigen Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Staat beitragen, wenn wir den Uebergangspunkt von dem einen zum andern hier bestimmt feststellen. Und das kann mit wenigen Worten geschehen.

Es ist schon in der Einleitung das allgemeine Gesetz aufgestellt, daß jede Verfassung eines Staates die, aus der Gesellschaftsordnung hervorgehende Ordnung des Staatswillens sey.

Nun liegt es offenbar im Interesse jeder herrschenden Klasse, ihre Herrschaft und die in derselben gegebenen Sonderinteressen zugleich mit der Macht und Heiligkeit der Staatsgewalt zu verbinden. Es wird daher zunächst jede herrschende Klasse darnach streben, zu gleicher Zeit mit ihrer Klassenherrschaft auch die politische Herrschaft zu gewinnen. Und nach dem obigen Gesetze der Verfassungsbildung wird ihr dieß auch regelmäßig, wenn auch in verschiedenem Grade, gelingen.

Wo dieß nun geschehen ist, da wird endlich das Sonderinteresse dieser Klasse beginnen, nunmehr auch die von ihr gewonnene Staatsgewalt für sie zu gebrauchen. Und auf diese Weise wird die Klassenherrschaft nicht bloß in der Verfassung, sondern auch in der Verwaltung des Staats zur Herrschaft gelangen.

Diese Erfüllung der Klassenherrschaft und Klasseninteressen durch die Staatsgewalt ist es nun, die wir die gesellschaftliche Despotie nennen.

Die gesellschaftliche Despotie hat daher dieselben Stufen, Abtheilungen und Verhältnisse, wie die Klassenherrschaft; oder, es gibt so viele Verfassungsarten innerhalb der gesellschaftlichen Despotie, als es Arten der Klassenherrschaft gibt. Das Nähere gehört der Verfassungslehre selbst an. Im Allgemeinen aber leuchtet es ein, daß diese Verfassungsarten sich nach den beiden Hauptkategorien des Vorrechts theilen werden, insofern die höhere Klasse herrscht, und nach den entsprechenden Kategorien der niedern, wenn diese die Staatsgewalt gewinnt.

Wir wollen zu dem Ende als Schlußpunkt der Lehre von den gesellschaftlichen Interessen noch diese Grundformen der Berührung und Verschmelzung von Gesellschaft und Verfassung hier definiren.

Wenn die herrschende Klasse in der Epoche des dinglichen Vorrechts steht, und nach der Ordnung dieses dinglichen Vorrechts

die Staatsgewalt in der Weise vertheilt, daß die bevorrechteten großen Besitzer die staatliche Herrschaft der gesellschaftlichen hinzufügen, so entsteht die Timokratie.

Wenn dagegen das persönliche Vorrecht mit der Geburt sich der Staatsgewalt bemächtigt, und dieselbe ausschließlich in einzelnen Familien erhält, entsteht die Oligarchie.

Der Timokratie steht die Herrschaft der Masse der kleinen, nicht bevorrechteten Besitzer entgegen, die wir zur Unterscheidung von der später zu bezeichnenden Demokratie die Demarchie nennen.

Wo dagegen der Besitz entweder bei dem herrschenden gänzlich verschwunden ist, oder ganz ohne Einfluß auf die Theilnahme an der Staatsgewalt bleibt, da tritt die Ochlokratie ein.

Die Hauptaufgabe der Timokratie wird dahin gehen, das Vorrecht des Besitzes und den Besitz der Herrscher, diejenige der Ochlokratie dahin, die Ausschließlichkeit der Herrschaft der Familien zu sichern und zu vermehren; die Hauptaufgabe der Demarchie dahin, den Nichtbesitzenden Einkommen zu schaffen, der Ochlokratie dagegen, die Staatsgewalt für den augenblicklichen Genuß zu mißbrauchen.

Alle diese Sätze gehören nun in ihrer genaueren Ausführung der Staatslehre an. Kehren wir jetzt aber zu der eigentlichen Gesellschaftslehre zurück, so begegnen wir einer neuen Reihe von Erscheinungen, die in der That nur die weitere Entwicklung der in der Lehre von den gesellschaftlichen Interessen gegebenen Elemente enthalten.

Dritter Abschnitt.

Der gesellschaftliche Kampf der Klassen.

Während wir in der Lehre von den Interessen die Gesammtheit der inneren Gegensätze in der Gesellschaft entwickelt haben, bleibt uns nunmehr der äußere Gegensatz, der sich bis zur wirklichen Störung und zum Kampfe in der Gesellschaft erheben kann, übrig.

Das worauf es der Wissenschaft der Gesellschaft dabei ankommen muß, ist zunächst und vor allem der Satz, daß auch der gesellschaftliche Kampf mehr ist als eine historische Erscheinung; daß er vielmehr die Elemente eines vollständigen organischen Lebens in sich hat. Und so gut wie es eine wissenschaftliche Erkenntniß der Krankheit und des Todes gibt, so gut wird auch die Gesammtheit der

Erscheinungen, welche wir als den gesellschaftlichen Kampf bezeichnen, einer wissenschaftlichen Erkenntniß unterliegen.

Die Haupttheile, deren Zusammenwirken den gesellschaftlichen Kampf erzeugen, sind nun die Unfreiheit, die aus dem Sonderinteresse entsteht; die Entwicklung des Gegensatzes der Klassen, die den Inhalt der Unfreiheit auf die Besitzverhältnisse zurückführt, und der wirkliche Kampf in der Gesellschaft, der mit dem gesellschaftlichen Verderben endet.

Die Elemente desselben.

I. Die gesellschaftliche Unfreiheit.

Die gesellschaftliche Unfreiheit entsteht aus dem, bisher in seinen einzelnen Gebieten verfolgten gesellschaftlichen Interesse, wenn man die Verwirklichung des Sonderinteresses in seinem wahren Verhältniß zum sittlichen Princip des gesellschaftlichen Lebens denkt.

Es ist nämlich bei der bisherigen Darstellung des gesellschaftlichen Interesses noch immer angenommen, daß die höhere und herrschende Klasse zwar den bevorrechteten Besitz, die bevorrechtete Ehre und selbst die ausschließliche Function habe; aber zugleich, daß ihre eigene geistige Entwicklung hoch genug stehe, um ihr auch das sittliche Anrecht auf diese Vorrechte zu erhalten.

Offenbar hat, so lange die Befriedigung des Sonderinteresses einer persönliche Tüchtigkeit entspricht, welches die Aufgaben jenes Interesses auch zu erfüllen vermag, das letztere mehr einen abstrakten, als einen wirklichen Widerspruch in sich. Daß der Beste herrsche, ist allerdings sein Interesse; aber es ist darum nicht weniger an sich richtig. Daß die reichere Klasse die mächtigere sey, ist ein Sonderinteresse derselben, aber zugleich die naturgemäße Folge ihres gesellschaftlichen Einkommens. Und wenn die Voraussetzungen des sittlichen Rechts auf Ehre und Macht thatsächlich nur bei Einer Klasse ausschließlich vorhanden sind, ist da nicht die rechtliche Ausschließlichkeit eine bloße Form, die nur äußerlich, wenn gleich allerdings im Sonderinteresse der Herrschenden, bestätigt, was durch sich selbst jeden Augenblick zur Geltung kommen müßte?

So lange daher das Sonderinteresse zur Voraussetzung hat, daß die höhere und herrschende Klasse auch wirklich die sittlichen Grundlagen ihrer Stellung und Herrschaft besitzt, so lange ist dasselbe

kein Grund zur Störung der gesellschaftlichen Harmonie und der gesellschaftlichen Freiheit. Es ist eben so wenig Sinn darin, einer Klasse und einem Einzelnen sein Sonderinteresse vorzuwerfen, als seine eigene selbständige Persönlichkeit.

Die Störung beginnt dagegen erst da, wo das Interesse sich zu verwirklichen strebt ohne die sittliche Voraussetzung desselben; wo also die höhere und herrschende Klasse die höhere Geltung und gesellschaftliche Herrschaft bloß um ihrer selbst willen gewinnen und behalten will.

Offenbar ist dieß erst der Widerspruch in der gesellschaftlichen Entwicklung: die Trennung des Klasseninteresses von seiner sittlichen Berechtigung. Der Verlust des geistigen Anrechts auf die höhere Stellung, verbunden mit dem, im Wesen des Sonderinteresses liegenden Streben, die Stellung und die Herrschaft dennoch ausschließlich für sich behalten zu wollen, ist in der gesellschaftlichen Entwicklung der Punkt, auf welchem die Störung entsteht. Und die Verwirklichung dieses, des sittlichen Anrechts entbehrenden Sonderinteresses der Klassen ist die gesellschaftliche Unfreiheit.

Diejenige Bezeichnung daher, durch welche man irgend einen bestimmten einzelnen Zustand der sittlich unberechtigten Klassenherrschaft die gesellschaftliche Unfreiheit nennt, ist nicht falsch, aber sie ist zu eng. Die gesellschaftliche Unfreiheit umfaßt vielmehr eine Gesammtheit von Zuständen. Und diese lassen sich auf folgende Kategorien zurückführen.

Das gesellschaftliche Unrecht besteht darin, daß die höhere und herrschende Klasse die Vortheile der höheren Stellung und der Herrschaft für sich in Anspruch nimmt, ohne dafür die entsprechenden gesellschaftlichen Leistungen zu bieten. Das gesellschaftliche Unrecht enthält demnach den ausschließlichen gesellschaftlichen Genuß der höheren Klasse. Die letztere aber verliert ihre Bedeutung, indem sie durch das Wegfallen der Leistungen die Leitung des Fortschrittes nicht mehr in Händen hat. Eben dadurch bildet es den Keim der folgenden Erscheinungen.

Indem nämlich der Zustand unter den Klassen, den wir das gesellschaftliche Unrecht nennen, nur dadurch gesichert werden kann, daß der niederen Klasse überall die Fähigkeit zur eigenen Entwicklung genommen wird, entsteht die Unfreiheit im engeren und eigentlichen Sinn. Das Wesen der eigentlichen Unfreiheit

besteht demnach darin, daß das Sonderinteresse die Unmöglichkeit auch für das einzelne Individuum feststellt, sich über die ihm durch Besitz und Geburt einmal gegebene Sphäre zu erheben. Sie enthält die äußere Beschränkung des innerlich freien Menschen auf einem fest gegebenen gesellschaftlichen Punkte, und sie wird dadurch nothwendig eben so sehr eine wirthschaftliche als eine geistige. Die Unfreiheit aber ist die nothwendige Folge des vorhandenen und herrschenden Unrechts, denn nur vermöge der eigentlichen Unfreiheit kann das Unrecht sich in Geltung erhalten. Beide erscheinen daher stets zusammen, das Unrecht als die innere, die Unfreiheit als die äußerliche Seite. Sie vollziehen sich aber erst vollständig in dem folgenden Begriff.

Dieß ist der Begriff der Unterthänigkeit. Die Unterthänigkeit ist derjenige gesellschaftliche Zustand, in welchem nicht bloß der Besitz und die Arbeit, sondern auch der persönliche, an sich freie Wille des Niederen dem Höheren unterworfen ist, und zwar insofern sich dieser Wille auf die gesellschaftlichen Güter und Rechte bezieht. Wir nennen diese Unterthänigkeit in ihrem ersten Stadium die Abhängigkeit, in ihrem zweiten den unfreien Dienst. Die Abhängigkeit enthält noch mehr die potentielle Unterthänigkeit, der unfreie Dienst bezieht sich dagegen schon auf die wirkliche Thätigkeit der Niederen, und zwar in der Weise, daß zunächst die Aufgabe dieser Thätigkeit durch das Interesse, und mithin auch durch den Willen der Höheren bestimmt wird, im zweiten Stadium aber auch der Erwerb derselben ausschließlich dem Vortheil der Höheren zufällt. Wo nun der Dienst unfrei wird, also wo Aufgabe und Ergebniß der Arbeit der Niederen ganz und ausschließlich den Höheren angehören, da tritt stets nach kurzer Zeit das letzte und höchste Stadium der Unterthänigkeit, die Unterworfenheit ein, welche das vollkommene Aufgehen der gesellschaftlichen Persönlichkeit der Niederen in die Stellung, die Ehren und den Willen des Höheren enthält. Die Verbindung der Unterworfenheit mit der vollkommenen wirthschaftlichen Abhängigkeit, und ihre Vollziehung durch den Dienst, bildet nun zusammen die Unterthänigkeit, als die letzte und höchste Stufe der gesellschaftlichen Unfreiheit.

Es ergibt sich nun daraus zuerst, daß man Unrecht hat, die Vorstellung von der gesellschaftlichen Unfreiheit als etwas einfaches anzunehmen. Es gibt im Gegentheil eine fast unendliche Menge von Zuständen, die wir als Zustände der Unfreiheit bezeichnen, weil sie

das eine oder andere Moment von den so eben dargelegten enthalten. Dabei verfallen dann die Meisten in den Fehler, den Gesammtbegriff der Unfreiheit auf solche Zustände anzuwenden, die in der That nur dieß oder jenes Moment derselben in sich entwickelt haben. Sie werden dadurch zwar nie ganz Unrecht behalten, aber sie werden auch niemals jemanden vollständig überzeugen. Es ist aber ein solches Verhältniß stets der Anlaß zu Mißbrauch; und diesem Mißbrauch eines Wortes, das zu den einflußreichsten in der ganzen Sprache gehört, kann ein für allemal nur durch eine strenge wissenschaftliche Untersuchung und eine Einigung über den wahren Sinn desselben vorgebeugt werden. Und es wäre daher schon an und für sich viel gewonnen, wenn diese Bemerkungen auch nur den Anlaß zu einer solchen Untersuchung und Einigung geben könnte.

Immer aber bleibt es gewiß, daß alles Vorhergehende nur noch einen begrifflichen Inhalt hat; und daher mag es denn auch wohl kommen, daß nur die deutsche Sprache das Wort „Unfreiheit“ in diesem prägnanten Sinne besitzt. Es darf auch das nicht vergessen werden. Alles was wir Unfreiheit genannt haben, ist nur noch ein geistiger Keim; und so theilt die Unfreiheit das Wesen aller gesellschaftlichen Grundbegriffe, daß sie nämlich erst zur Verwirklichung kommt, wenn sie innerhalb der Vertheilung des Besitzes ihre Grundlagen sich bereitet hat.

Dieß nun ist selbst wiederum ein ganz bestimmter Vorgang, den man für sich betrachten muß, wenn man gewisse Gebiete auch der wirklichen Geschichte in ihrer organischen Bedeutung verstehen will.

II. Der Untergang der Mittelklasse.

Das Princip und das thatsächliche Streben der herrschenden Sonderinteressen, die Ausschließlichkeit in allen gesellschaftlichen Gütern bis zum Zustande der verwirklichten gesellschaftlichen Unfreiheit zu erheben, trifft nämlich in jeder entwickelten Gesellschaftsordnung auf dasjenige Element derselben, das seiner Natur nach die Grundlage aller gesellschaftlichen Freiheit ist. Dieß Element ist die Mittelklasse.

Wir haben eben die Bedeutung der Mittelklasse für die Entwicklung der Gesellschaft gezeigt, wie dieselbe die naturgemäße Vermittlung für die Verhältnisse bildet, welche aus dem großen Besitze einerseits, aus der Besitzlosigkeit andererseits hervorgehen. Dieser

positiven Bedeutung derselben steht nunmehr die negative mit gleich großem Gewicht entgegen.

Jede Mittelklasse nämlich enthält vermöge der Natur ihres Besitzes, in dem sich Besitz und Arbeit verschmelzen, zugleich eine Verschmelzung der Interessen beider Klassen. Und zwar in der Weise, daß der Sieg des einen wie des andern Sonderinteresses mit Nothwendigkeit dem Interesse der Mittelklasse widerspricht, weil jedesmal auch das entgegenstehende Sonderinteresse in demselben vertreten ist. Denkt man sich nämlich die Mittelklasse ihrem Wesen nach, so leuchtet es ein, daß die Aufhebung des Besitzes die Interessen der Mittelklasse nicht weniger als die Vernichtung der Arbeit treffen wird, und daß daher die Mittelklasse stets die naturgemäße Vertreterin des Princips seyn muß, nach welchem Arbeit und Besitz sich gegenseitig beständig in freier Wechselwirkung befinden. Denkt man sich dagegen die Mittelklasse als eine Gesammtheit von sehr verschiedenen Besitzungen, so zeigt sich, daß dieselbe mit den reicheren Mitgliedern bis an die Grenze der höheren Klasse, mit ihren ärmeren dagegen an die Grenze der niederen Klasse reicht, und daher den naturgemäßen wirklichen Uebergang von der einen Klasse zur anderen bildet, zuerst im rein wirthschaftlichen, dann im gesellschaftlichen Sinne. Es ergibt sich demnach, daß durch das Erstere die principielle Herrschaft des einen oder anderen Sonderinteresses, durch das Zweite die wirkliche Vollziehung derselben vermöge der Existenz einer gesellschaftlichen Mittelklasse ausgeschlossen ist. So lange daher eine Mittelklasse existirt, so lange werden allerdings immer die Sonderinteressen in beständiger Bewegung seyn, um die Ausschließlichkeit und das Vorrecht von Seiten der Höheren, die Gütertheilung und die absolute Gleichheit von Seiten der Niederen in der Gesellschaft zu verwirklichen; allein sie werden niemals zur vollen Herrschaft gelangen können, weil die Mittelklasse sich mit der einen stets gegen die andere verbinden wird, je nachdem sie das Interesse der organischen Verhältnisse von Besitz und Erwerb durch das Kapital und das Vorrecht, oder durch den Nichtbesitz und die Gleichheit gefährdet sieht.

Oder, indem wir nunmehr die bisherige Darstellung wieder aufnehmen, so lange es eine Mittelklasse gibt, wird es zwar stets ein Streben nach der Unfreiheit, aber niemals eine wirkliche Herstellung derselben in der Gesellschaft geben können.

Dieser Satz, über den alle, welche über Freiheit und Unfreiheit jemals ernstlich nachgedacht, wohl einverstanden sind, bildet die Grundlage für die folgenden Erscheinungen.

Da nämlich die Klassenherrschaft, die in ihrer Vollziehung zur Unfreiheit wird, im Interesse der einzelnen Klasse liegt, so ist es einleuchtend, daß sich dieß Interesse, um zur Verwirklichung zu gelangen, nothwendig gegen die Existenz der Mittelklasse wenden muß. Denn erst der Untergang der Mittelklasse wird der Beginn der Verwirklichung jener Sonderinteressen werden können.

Daher ist es mehr als eine feststehende historische Thatsache, daß die Scheidung der beiden großen Klassen stets einen Kampf beider gegen die Mittelklasse zur Folge hat. Es ist dieß eins von den organischen Gesetzen in der Entwicklung der gesellschaftlichen Störungen. In allen folgenden Gesellschaftsformen werden wir daher sehen, daß in den besseren Zeiten des gesellschaftlichen Fortschrittes die Mittelklasse entsteht und sich auszudehnen sucht, während in den Zeiten der Störung, wo die Klasseninteressen nach Herrschaft ringen, die Mittelklasse von beiden Klassen fast gleichzeitig bekämpft und im Einzelnen wie im Ganzen in ihrer Existenz bedroht wird.

Und umgekehrt leuchtet es ein, daß wo immer wir einen Kampf gegen die Mittelklasse vorfinden, diesem Kampfe ein bereits entwickelter Gegensatz der Klasseninteressen und ein Streben derselben nach ausschließlicher gesellschaftlicher Herrschaft zum Grunde liegt.

Das Daseyn, das Schicksal und die Bewegung der Mittelklasse werden daher einen wesentlichen Theil aller Geschichte der Gesellschaft bilden. Aber wie es aus dem Vorigen sich ergibt, mehr durch das, was dieselbe verhindert, als durch das, was sie thut. Und daher kommt es, daß fast in allen verständigen Darstellungen der Geschichte, die der Gesellschaft ihre Bedeutung mit mehr oder weniger Bewußtseyn einräumen, eine starke Berücksichtigung des Geschicks der Mittelklasse vorhanden ist, ohne daß man doch bisher sich über das eigentliche Gewicht derselben gehörige Rechenschaft hätte ablegen können.

Da nun die Mittelklasse zu ihrer Grundlage den mittleren Besitz überhaupt hat, so gehört sie nicht bloß allen drei Gesellschaftsformen an, sondern sie wird auch in den mannichfachsten Besonderungen theils auftreten, theils bekämpft werden. Demnach aber hat der

Kampf der Klassenherrschaft gegen die Mittelklasse in allen Zeiten und Formen etwas Gemeinsames und Gleichartiges.

Das erste Streben der Klasseninteressen wird, um zur ausschließlichen Herrschaft in der Gesellschaft zu gelangen, dahin gerichtet seyn, die Mittelklasse ihrer gesellschaftlichen Stellung zu entheben, und sie auf den bloß wirthschaftlichen mittleren Besitz zurückzuführen, oder aus der gesellschaftlichen Mittelklasse eine rein wirthschaftliche zu machen.

Dieß geschieht dadurch, daß von Seiten der höheren Klasse nicht bloß die niedere, sondern auch die Mittelklasse von den Ehren und Rechten der höheren ausgeschlossen und damit in Ehre und Recht der niederen gleichgestellt wird. Von Seiten der niederen aber dadurch, daß die Mittelklasse in demjenigen Besitz an Ehren und Rechten angegriffen wird, den sie vermöge ihres wirthschaftlichen Besitzes hat, und daß sie daher gleichfalls der absoluten Gleichheit unterworfen wird.

Da nun das Recht auf gesellschaftliche Ehre und Macht gerade bei der mittleren Klasse stärker ausgeprägt ist, als bei der niederen, so wird jede Beschränkung des gemeinen Rechts zuerst immer von der Mittelklasse gefühlt werden. Die Opposition der Mittelklasse wird daher dem Kampfe der niederen Klasse gegen die Unfreiheit voraufgehen. Und so wird der Regel nach der Versuch der höheren Klasse, die Mittelklasse ihres gesellschaftlichen Rechts zu berauben und sie auf die bloß wirthschaftliche Stellung zurückzuführen, einen Versuch der Mittelklasse zur Folge haben, für die Freiheit in der Gesellschaft aufzutreten.

Gelingt dieß und erhält sich die Mittelklasse ihre gesellschaftliche Geltung neben ihrem wirthschaftlichen Besitz, so ist die freie Entwicklung der Gesellschaft gesichert, und die Herrschaft der Sonderinteressen kommt nicht zur Erfüllung. Allein dieß ist allerdings nur selten der Fall. Fast immer tritt, wo sich die Sonderinteressen vollständig ausgebildet haben, der folgende Fall ein.

Wenn nämlich die Mittelklasse ihrer gesellschaftlichen Rechte beraubt und auf den rein wirthschaftlichen mittleren Besitz zurückgeführt ist, so wird das zweite Stadium des Kampfes gegen dieselbe eintreten. Man wird versuchen, sie auch des wirthschaftlichen mittleren, und mithin selbständigen Besitzes zu berauben, und ihre Mitglieder in die niedere Klasse hinabzudrücken.

Auch dieß geschieht natürlich nicht plötzlich, und eben so wenig geschieht es in gleichartiger Weise in allen Formen der Gesellschaft. Allein jene Bewegung bildet ein eben so nothwendiges Glied in dem Streben des Sonderinteresses nach Herrschaft, als die gesellschaftliche Geltung am Ende doch die nothwendige Folge des noch übrig gebliebenen mittleren und mithin selbständigen Besitzes hätte werden müssen. Die Formen sind theils abhängig von der Art, theils von der Größe der Besitzungen. Wir werden sie in den folgenden Darstellungen genauer betrachten. Die allgemeine Consequenz ist aber, daß die Unfreiheit und dem daraus hervorgehenden gesellschaftlichen Kampfe erst dann die Bahn offen steht, wenn die Mittelklasse auch ihres mittleren Besitzes verlustig geworden ist.

Wo dieß nun geschehen ist, da ist die Bahn offen für die Verwirklichung des Begriffes der Unfreiheit. Der Untergang der Mittelklasse bildet daher den Anfangspunkt der Zeit, in welchen die einzelne Gesellschaftsordnung ihren schlechteren Elementen unterliegt, und aus denselben nunmehr die wirklichen Störungen hervorgehen.

III. Der gesellschaftliche Kampf der Klassen.

Auch der wirkliche gesellschaftliche Kampf besitzt die Fähigkeit, in seinen Momenten wissenschaftlich beobachtet zu werden. Und dieß ist die Aufgabe des Folgenden für diejenigen Punkte, welche allen Formen des gesellschaftlichen Kampfes gemein sind.

Seinem Begriffe nach ist der gesellschaftliche Kampf derjenige Proceß, in welchem das Sonderinteresse nach Bewältigung der Mittelklasse die Unfreiheit durch die Gewalt zu verwirklichen sucht.

In diesem Processe kann man zuerst die Entwicklung des geistigen Gegensatzes, dann die Vorbereitung zum Kampfe, und endlich den Kampf und seine Folgen meist auch geschichtlich ziemlich deutlich unterscheiden.

1) Der Klassenhaß.

Die furchtbare gesellschaftliche Krankheit des Klassenhasses entsteht, wenn sich mit dem Bewußtseyn des Unterganges der Freiheit zugleich die Erkenntniß verbindet, daß das gesellschaftliche Unrecht

allgemein wird, und daß demnach die materiellen Mittel eines organischen Widerstandes der Freiheit gegen die drohende Unfreiheit fehlen.

Auch der Klassenhaß hat wiederum seine Stufen der Entwicklung, wie jede Krankheit, und diese sind natürlich je nach der Gesellschaftsform, in der sie vorkommen, äußerlich und zum Theil auch innerlich sehr verschieden. Allein es stehen doch für diese Erscheinung zwei Hauptstadien fest, deren Beobachtung einen wesentlichen Theil der Aufgabe aller Erkenntniß des Gesellschaftslebens darbieten.

Das erste dieser Stadien enthält den Klassenhaß in seiner individuellen Gestalt. Diese ist da vorhanden, wo das Streben des herrschenden Interesses nach Verwirklichung der Unfreiheit noch vorwaltend von den einzelnen Mitgliedern ausgeht, und somit, indem es auch vorwaltend nur einzelne Individuen trifft, von Einzelnen gefühlt wird. Der Inhalt dieser individuellen Gestalt des Klassenhasses ist dem eigentlichen dabei fast ganz gleich; nur die Aeußerung ist eine andere, und damit verläuft die Erscheinung auch auf andere Weise.

Die individuelle Gestalt des Klassenhasses beginnt zunächst mit der individuellen Verachtung der Mitglieder der herrschenden Klasse gegen diejenigen der beherrschten, die bald zum Uebermuthe wird, der in der Erhebung sich gefällt, welche in der Erniedrigung seines Gleichen besteht. Dann werden Dinge möglich, die der Edle verachtet, man hört Thaten und Ansichten als natürlich preisen, die dem reinen Sinne unbegreiflich erscheinen, und die Ehre des Menschen beginnt in gleichem Verhältniß zu dem zu steigen, was er auf Kosten der Wahrheit für das Interesse seiner Klasse thut. Das ist die Untergrabung des besseren sittlichen Zustandes, und seine Folgen sind so gewaltig und so ernst, daß sie wie ferne, aber mächtige Erhebungen ihren Schatten schon in die Gegenwart hineinwerfen, die vielleicht noch gar nicht ahnt, auf welchem Wege sie sich befindet. Dagegen erhebt sich das bessere Element in den edleren Naturen freigesinnter Männer. Ernste und warnende Stimmen werden laut; es ist, als ob die ewige Wahrheit des sittlichen Lebens sich bedroht fühlte, und dieses Gefühl in einem allgemeinen Mißbehagen der Gesammtzustände äußerte. Man weiß, daß ein Verkehrtes da ist und Gefahr bringt, und weiß doch noch ihm keinen Namen zu geben; man fühlt den Feind ohne ihn zu sehen; das Bessere im Menschen strengt sich an, diesem Feind zu entgehen, ohne doch recht zu wissen, wohin er sich

wenden soll; denn eben in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit liegt ein wesentlicher Theil der Macht des Bösen. Aber allmählig drängt sich die Unwahrheit näher und näher heran; und dann ruft gleichsam die gefährdete sittliche Ordnung, als ob sie selbstthätig lebendig wäre, eine Erscheinung hervor, die von jeher die tiefste Theilnahme der Besten unter den Menschen gefunden hat, denn diese wissen, daß jene Erscheinung sich jeden Augenblick auch für sie wiederholen kann.

Mitten nämlich in jenem Versinken der reinen sittlichen Ordnung in die Herrschaft des Sonderinteresses und der Lüge erweckt der Geist der Wahrheit einzelne Männer, denen er das unmittelbare Bewußtseyn der Gefahr der höchsten geistigen Güter und durch dieses Bewußtseyn den Muth gibt, dem Feinde entgegen zu treten. In allen Zeiten, in denen sich gesellschaftliche Kämpfe vorbereiten, treten solche Männer, im höchsten Sinn des Wortes begeisterte auf, die in der tiefsten geistigen Anschauung des höheren, für ihr inneres Auge zukünftigen Lebens das eigene Daseyn und die eigenen Güter für nichts achten, und sich dem Drange der Unwahrheit mit gewaltiger, wunderbarer Kraft entgegen werfen. Sie wissen es, daß sie zum Opfer bestimmt sind; aber sie achten es gering, denn sie fühlen, daß sie einem höheren Worte folgen. Sie erheben ihre Stimme, drohend, warnend, mahnend; sie streifen alles von sich ab, was sachliches, was persönliches Interesse heißt; mit kühnem Haupte ragen sie hervor über die Menge, geliebt und gehaßt zugleich, nicht bloß weil sie die wahren Interessen des Einen vertreten und die falschen Interessen des anderen bekämpfen, sondern eben weil sie den Edleren wie den Schlechteren als die Träger der verschiedenen Wahrhaftigkeit und damit als lebendige und stets gegenwärtige Anklagen ihrer selbst erscheinen, bis der Grimm gegen sie steigt und sie ergreift. Ihr Loos ist wie ihre Laufbahn stets dasselbe zu allen Zeiten gewesen. Die falschen Freunde werden ihnen dann so verderblich, als die erbitterten Feinde, und sie fallen, beklagt von vielen, geholfen von niemanden, umringt von der theils machtlosen, theils auch verblendeten, theils rathlos hinstarrenden Menge, aber mit stolzem und freiem Bewußtseyn ihrer hohen Mission, den großen Grenzzeichen vergleichbar, auf welche sich alle Blicke richten, wenn zwei feindliche Gewalten sich berühren. Nirgends ist die Wahrheit eine tiefere, glänzendere, als in diesen Männern; und darum gleicht ihre gewöhnlich kurze Bahn

und ihr gewöhnlich blutiges Ende einem Samenkorn, das rasch reiche Saat trägt. Denn wenn ihr Leben ein Vorwurf gegen die Herrscher war, mögen diese Herrscher nun die verderbte Masse seyn, die einen Sokrates verfolgt, oder die egoistischen Grundherrn, die einen Gracchus tödten, so wird ihr Tod ein Vorwurf gegen die, für welche sie gelebt haben. Ihr Name verselbigt sich mit den großen Aufgaben und Interessen ihrer Klasse; ihre Ideen umgeben sich mit dem Glanze des Ideals; ihr Leiden wird zur Pflicht, Gleiches um der gemeinschaftlichen Sache willen zu dulden, und so ist der Bewegung der erste Ausgangspunkt gegeben, von dem aus die Geschichte gleichsam nur von einem geistigen Gipfelpunkt herab das Folgende zu übersehen vermag.

Und gerade hier nun zeigt sich, daß die Gesammtheit solcher Zustände schon eine innerlich verderbte ist, und daß auf verderbtem Grunde auch das Beste seinen wahren Werth verliert. Denn sonst ist es eines jener höheren Gesetze, die über allem geistig Lebendigen stehen, daß jeder große geistige Fortschritt das Opfer Einer Persönlichkeit fordert, und daß derselbe erst durch den Untergang und Tod desjenigen besiegelt wird, der sein Vertreter war. Aber auch dieß gilt hier nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn. Denn der Tod jener Märtyrer der gesellschaftlichen Wahrheit ist weder das Zeichen des Fortschrittes, noch auch die Versöhnung des Entgegengesetzten. Er wird vielmehr zum Signal des Kampfes und zum Loosungswort für die geistigen Zustände, die diesem Kampfe vorhergehen und aus Ueblem Uebles erzeugen. Diese geistigen Zustände bilden nun, als der Gesammtheit der Klasse angehörig und zum Klassenbewußtseyn erhoben, den eigentlichen K l a s s e n h a ß.

Das Wesentliche nämlich, was jene Märtyrer der gesellschaftlichen Entwicklung hinterlassen, ist die mehr oder weniger klare Ueberzeugung, daß das Reich der i n n e r e n sittlichen Wahrheit zu Ende ist, und daß das unterdrückte Interesse der einen Klasse von dem höheren Bewußtseyn der andern n i c h t s m e h r z u h o f f e n h a t. Diese Ueberzeugung wendet den Blick der beherrschten Klasse zunächst auf die eigenen Hülfsmittel; und der Regel nach wird die beherrschte Klasse hier finden, daß diese Hülfsmittel n i c h t ausreichen, um ihr wahres gesellschaftliches Verhältniß wieder herzustellen. Denn die Mittelklasse, die naturgemäße Vermittlung der beiden gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Pole, ist vernichtet; die in Zahl oder Besitz

liegenden Herrschaftselemente der herrschenden Klasse dagegen werden getragen durch die Unterstützung der drei Funktionen, und die Herrschaft, obwohl sie eine einseitige und verderbliche ist, ist umgeben mit Ehre, Macht und Einkommen, die so tief mit der sittlichen Ordnung zusammenhangen, daß sie selbst durch den gröbsten Mißbrauch niemals ganz ihre Heiligkeit und Unantastbarkeit verlieren.

Was bleibt nun übrig, wenn dieß Verständniß der Dinge allmählig klar wird? — Was anders, als daß jener allgemeine Zustand des gesellschaftlichen Widerspruchs zunächst sich mit dem allgemeinen Gefühl der Klasse verselbigt, und hier nun je nach der bisherigen Geschichte der Klassenbildung eine zweifache Erscheinung hervorruft, die wir bei den geistig Schwachen als dumpfe, muthlose Ergebung, als unthätiges Versinken in das Gefühl des gesellschaftlichen Elends in der Ohnmacht, bei den geistig Stärkeren dagegen als verbissenen Grimm, als gesellschaftliche Erbitterung bezeichnen. Und wenn nun diese Gefühle beginnen, sich gegen die herrschende Klasse zu wenden, so entsteht dasjenige gesellschaftliche Gefühl, das wir den Klassenhaß nennen. Der Klassenhaß ist daher nicht eine in sich einfache Erscheinung, und eben so wenig ist er etwas Ursprüngliches. Er entwickelt sich vielmehr immer nur sehr langsam aus den oben angeführten Elementen der gesellschaftlichen Störungen, denn er ist die Verkehrung des wahren geistigen Verhältnisses zwischen Höheren und Niederen. Sein Gegenstand aber ist nicht mehr allein oder auch nur vorzugsweise der Unterschied des Besitzes, wie bei der Massenbildung, sondern er ist vielmehr der gesellschaftliche Unterschied überhaupt. Und zwar in der Weise, daß das Vertrauen zu den drei Funktionen und ihrem Segen, die unmittelbare Ueberzeugung, daß ihre Ausübung für die Gesammtentwicklung heilsam und nothwendig sey, verloren geht, und an ihre Stelle die Verstellung tritt, daß der Einzelne eben dadurch, daß er zu der herrschenden Klasse gehört, ein Feind der niederen sey, während die drei Funktionen an sich die organischen Bethätigungen der auf das Gesammtleben gerüsteten Tugenden, um des Gebrauches willen, den das Sonderinteresse von ihnen macht, als die Hauptmassen dieser Feinde betrachtet werden. Der Klassenhaß ist daher blind in Beziehung auf alles Einzelne, sowohl die Individuen als die Maßregeln und Zustände; aber er ist es selten in Beziehung auf das Ganze. Er ist aus dem angeführten Grund stets mit der Abneigung gegen die drei

Funktionen begleitet, und hält fest daran, daß jede einzelne Aeußerung und Bethätigung des Gottesdienstes, der Waffenpflicht und des Gerichts nur im Interesse der Herrschaft der Herrschenden vor sich gehen; so sehr, daß er selbst das Gute von sich stößt, was ihm durch jene geboten wird, da er auch in dem Besten nur ein Mittel zur ferneren Unterdrückung sieht, und deßhalb mit hartnäckiger Beschränktheit selbst seine klarsten Interessen vernachlässigt, wenn ihm die Befriedigung von oben kommt. Der Klassenhaß ist daher eine furchtbare, oft tödtliche Krankheit der Gesellschaftsordnung, weil er die Mittel seiner Heilung selbst von sich stößt, und den innersten Kern seines geistigen Lebens, seinen besten Glauben, einer zukünftigen, meistens nicht verstandenen Ordnung der Dinge zuwendet. Das sichere Symptom desselben aber ist, wie gesagt, die geistige Abwendung von den drei Funktionen und die daraus entspringende Unwilligkeit, denselben ihre Rechte an Ehre, Macht und Einkommen als eine sittliche Berechtigung zuzuerkennen. Und deßhalb beginnt mit dem Klassenhasse der Kampf in der Gesellschaft, der mit dem Untergange ihrer Ordnung endet.

2) Die Vorbereitung zum Kampf; die Macht- und Massenbildung der Klassen.

Wo nun auf diese Weise durch den Klassenhaß äußerlich der Frieden, innerlich der Glaube an die Wahrheit der gesellschaftlichen Idee und an die sittliche Berechtigung der Ordnung selbst gebrochen ist, da überlebt den Untergang dieser Mächte nur Eins — das ist das in der Persönlichkeit selbst liegende, absolut von ihr untrennbare Element des Interesses. Dieß Interesse steht jetzt, nachdem der geistige Inhalt verschwunden oder werthlos geworden, der rein äußerlichen Thatsache des Unterschiedes, der Herrschaft und des Beherrschtseyns gegenüber. Was wird, da wir es einmal nothwendig, so lange die Persönlichkeit lebt, nach Verwirklichung trachtet, jetzt die einzige Form seiner Aeußerung werden?

Es ist keine Frage; wo das innere Leben endet, da tritt auch hier das äußerliche, und mit ihm die reine Gewalt ein. Der Klassenhaß, die höchste und zugleich individuellste Form des gesellschaftlichen Gegensatzes, erzeugt sich seinen Körper, und dieser Körper ist die Bildung einer äußern Macht, durch welche das im Klassenhasse lebendige Klasseninteresse seine äußere Verwirklichung sucht.

Aber auch hier geht das Leben der Gesellschaft in organischer Weise zu Werke.

Wenn das auftretende Drängen des Klassenhasses das Gefühl der Gefahr und des gesellschaftlichen Mißbehagens über die Gemeinschaft verbreitet, so ist die erste äußere Erscheinung das Zusammenschließen der höheren Klassen auf der einen, und das der niederen Klasse auf der andern, in dem Bewußtseyn, daß nur die Gemeinschaft dem Sonderinteresse die nöthige Kraft für den bevorstehenden Kampf geben könne. Aber dieses nun äußert sich auf verschiedene Weise je nach dem Klassenunterschied.

Die höhere Klasse nämlich erkennt, daß in dem gesellschaftlichen Kampfe durch die Natur des Sonderinteresses der niederen Klasse wesentlich ihr Besitz gefährdet ist. Sie fühlt das Bedürfniß der Einheit, und äußert dieß in der Weise, daß sie sich der herrschenden Klasse unterwirft, und ihr ihre eigenen Mittel zur Verfügung stellt. Diese aber ist herrschend eben dadurch, daß sie die höchste Gewalt mit dem höchsten Besitz verbindet. Ihr Gegengewicht ist wesentlich die höhere Klasse selbst; und indem diese sich ihr hingibt, vermag jetzt die herrschende Klasse sich ausschließlich der Staatsgewalt zu bemächtigen. Auf diese Weise geschieht, was alle Zeiten auf das Bestimmteste charakterisirt, in denen der gesellschaftliche Kampf zum Ausbruch kommt. Die gesellschaftlichen Interessen der herrschenden Klasse werden zur herrschenden Staatsgewalt, und zwar so, daß sie erstlich die Verfassung des Staats, dann auch die Verwaltung desselben zum Dienste der herrschenden Klasse zwingen. Eine solche Staatsgewalt aber, die einem Sonderinteresse der Gesellschaft dient, nennen wir eine unfreie. Und somit ergibt sich, daß die unfreie Verfassung und Verwaltung eines Staats nie aus der Natur des Staats, sondern aus den Gegensätzen der Gesellschaft und ihrer Sonderinteressen entstehen; oder kürzer: Die Gefahr der Gesellschaftsordnung wird nothwendig zur Unfreiheit der Staatsordnung. Und zwar gilt dafür der Satz, daß die höhere, besitzende Klasse sich in dem Grade unbedingter der in den Händen der herrschenden Klasse befindlichen Staatsmacht unterwirft, je ernster die Gefährdung des größeren Besitzes durch die nichtbesitzende Klasse zu drohen scheint. Dieser Satz greift nun, wie man leicht erkennen wird, über die Grenzen der Gesellschaftslehre bereits in die Staats- und Verfassungslehre hinein;

und gehört daher dem folgenden großen Gebiet der Staatswissenschaft. Wir haben hier nur so viel hinzuzufügen, als zum Verständniß der Gewaltbewegungen in der Gesellschaft nothwendig ist.

Die herrschende Klasse nämlich beginnt ihre Aufgabe, dem Sonderinteresse der Besitzenden die äußere Gewalt zu geben, damit, daß sie die Macht der Gemeinschaft eben in den drei großen Funktionen sammelt und zum Kampfe bereitet. Sie ordnet daher die Waffengewalt, sie verfolgt die niedere Klasse durch das Gericht, und strebt geleitet durch Wissenschaft und Kultus dahin, das Unrecht, das in den Bestrebungen der niedern Klasse liegt, derselben klar zu machen und eine geistige Unterwerfung vorzubereiten, damit die materielle desto leichter werde. In allen diesen Dingen wird sie von der höheren Klasse mit aller Macht unterstützt, und diese vermag auch aus der niederen Klasse eine Anzahl von Personen, deren wirthschaftliche Abhängigkeit ihnen keine Trennung von dem Interesse der höheren verstattet, zum Dienst der höheren Klasse herbei zu ziehen. So bildet sich die Macht der höheren Klasse aus drei Elementen, aus den Herrschern, der höheren Klasse selbst, und einem Theil der niedern Klasse.

Diese Macht nun ist in ihrer Verbindung so stark, daß auch die Staatsgewalt ihr nur dann zu widerstehen vermag, wenn sie in einem Fürsten und einem selbständigen, auf eigenen Grundlagen ruhenden Amtsorganismus einen festen Halt hat; und auch dann wird sie oftmals gar nicht, und niemals ihr ganz widerstehen. Es gelingt daher der Verbindung jener Elemente regelmäßig, nicht bloß die gesellschaftliche, sondern auch die staatliche Macht auf ihre Seite zu ziehen; und wo das geschieht, da verwirklicht sich diejenige innige Verbindung zwischen den gesellschaftlichen Sonderinteressen und der staatlichen Macht, die wir die gesellschaftliche Despotie genannt haben.

Wir können daher jetzt den allgemeinen Satz für die Geschichte der Machtbildung der herrschenden Klasse als einen nunmehr leicht verständlichen hinstellen, daß alle Machtbildung in der Gesellschaft die Vernichtung der Mittelklasse zu ihrer materiellen Voraussetzung und die Besitzergreifung der Staatsgewalt zu ihrer Vollendung hat.

Dieß nun ist der Proceß der gesellschaftlichen Machtbildung, als derjenigen Bewegung, durch welche die höhere Klasse sich zum

gesellschaftlichen Kampfe rüstet. Ihr entgegen tritt die Massenbildung, als diejenige Bewegung, durch welche die niedere Klasse die Gewalt in ihre Hände zu bekommen trachtet.

Die Massenbildung ist zunächst das Zusammentreten der in wesentlich gleicher Lage befindlichen Nichtbesitzenden. Sie muß als eine zweifache, oder vielmehr in zwei Stadien auftretende Bewegung betrachtet werden.

Das erste Stadium der Bewegung ist die Erzeugung des gemeinsamen gesellschaftlichen Bewußtseyns der niederen Klasse, die hauptsächlich durch zwei Elemente bewirkt wird. Das erste und natürlichste Element ist die wirkliche wirthschaftliche Noth derselben, welche durch die Richtung des herrschenden Interesses auf den Erwerb vermöge der Arbeit der niedern Klasse erzeugt wird. Denn da das herrschende Interesse seinen Besitz durch den möglichst großen Ertrag vermehrt, so wird es diesen Ertrag durch den möglichst geringen Lohn der Arbeiter theils gegen die Concurrenz zu sichern, theils zu vergrößern streben, und indem nun diesem Streben der Besitz der Niederen und auch ihr Erwerb geopfert wird, so entsteht der wirthschaftliche Druck, der in dem Gegensatze der Klassen zu einem gesellschaftlichen Elemente wird. Denkt man sich nun diesen wirthschaftlichen Druck als einen dauernden Zustand, so kann man ihn mit der wirthschaftlichen Formel bezeichnen, daß durch die Vertheilung des Kapitals, durch die Geltung des Größengesetzes der Kapitalien in der Bewegung und dem wirthschaftlichen Kampfe der Kapitalien und endlich durch das Sonderinteresse der besitzenden und herrschenden Klasse der Arbeit der niedern Klasse wirthschaftlich unmöglich wird, zu einem Kapital, und somit auch zu der gesellschaftlichen Macht des Kapitals zu gelangen. Diese Unmöglichkeit aber erzeugt sofort ein positives Resultat, und das ist der Untergang der Arbeitslust selbst, die wiederum die Herren zum gewaltsamen Zwange, die Diener im Falle des Erwerbes zur Vergeudung des Erworbenen reizt. Mit dem Untergange der Arbeitslust und dem Sinken der Arbeit unter die nothwendigen Anforderungen an dieselben aber entsteht derjenige wirthschaftliche Zustand, den wir die Verarmung nennen. Die Verarmung erscheint daher als die unbedingte und allgemeine Folge der gesellschaftlichen Unfreiheit, und es gilt daher das erste Gesetz, daß die gesellschaftliche Unfreiheit und die wirthschaftliche Armuth sich gegenseitig bedingen.

Diese Armuth nun, als der Besitzzustand der niederen Klasse wird damit aus einer wirthschaftlichen Thatsache, die ihrem eigenen, in der Wirthschaftslehre darzulegenden Gesetze folgt, zu einer gesellschaftlichen Thatsache, und als solche heißt sie die Massenarmuth oder der Pauperismus. Es ist mithin klar, daß das bloße Armseyn der Menge, für sich gedacht, nur der Nationalökonomie angehört; sowie man aber zu dem Armseyn die Klassenverhältnisse, und das Bedingtwerden der Armuth durch das gesellschaftliche Interesse hinzudenkt, so entsteht eben der Begriff des Pauperismus, der nun je nach den Gesellschaftsformen selbst wieder bestimmte Gestaltungen annimmt, und deßhalb in seinen einzelnen Erscheinungen bei diesen behandelt werden muß.

Der Pauperismus oder die Massenarmuth ist aber, wie gesagt, nur noch das erste Element der Massenbildung. Damit dieselbe wirklich vor sich gehe, reicht jener nicht aus. Und eben deßhalb kann es geschehen, und es geschieht zum Theil noch alle Tage, daß der Pauperismus für sich allein dasteht, ohne daß sich weitere gesellschaftliche Folgen an denselben knüpfen. Denn die Massenarmuth ist nur noch der Körper der Massenbildung, dem der Geist fehlt, um die Bewegung zu erzeugen. Gegen die Massenarmuth kann eben deßhalb zwar nicht das wirthschaftliche, wohl aber das gesellschaftliche Sonderinteresse der höheren Klasse gleichgültig seyn; aus dem Pauperismus für sich wird demselben keine Gefahr erwachsen. Der Pauperismus, allein stehend, erzeugt vielmehr die dauernde und absolute gesellschaftliche Unfreiheit der niederen Klasse.

Erst wenn das zweite Element hinzutritt, wird aus der Massenarmuth der Proceß, der allerdings aufs Tiefste in das gesellschaftliche Leben hineingreift, der Proceß der eigentlichen Massenbildung. Und dieses Element ist das gesellschaftliche Bewußtseyn, und das Gesammtleben der niedern Klasse nach der Erfüllung desselben.

Dieß gesellschaftliche Bewußtseyn erzeugt nämlich der niederen Klasse zuerst das Gefühl des Unmuths über ihre gesellschaftlich unterworfene und hoffnungslose Lage; und dann das Nachdenken über die Art und Weise, wie dieselbe entstanden ist, über die Mittel ihr abzuhelfen, und endlich über die Frage, ob ein solcher auf der wirthschaftlichen Armuth gebauter und in der gesellschaftlichen Recht- und Machtlosigkeit ausgedrückter Zustand ein sittliches Recht habe. Und

das Sonderinteresse der niederen Klasse wird ewig, wenn auch in verschiedener Form, diese Frage verneinen. Ist sie aber verneint, so wird das gesellschaftliche Gesammtgefühl der niedern Klasse das positive Element erst des Wunsches, und dann des wirklichen Strebens nach einer wiederum zuerst wirthschaftlichen und dann socialen Besserung in sich aufnehmen. Dieß Streben wird, bei der vollen und wohlbewußten Schwäche der Einzelnen, zuerst zu einem Zusammentreten der Masse und einem anfangs rohen, dann immer bestimmter auftretenden Versuch zu einer Gemeinsamkeit des Handelns führen. Und so wird die niedere Klasse durch jenes Bewußtseyn ein lebendiges Ganze, durch dieß Streben eine gesellschaftliche Macht werden. Und insofern nun auf diese Weise die Masse derselben sich zu einem selbstthätigen Faktor der gesellschaftlichen Bewegung erhebt, nennen wir dieselbe das Proletariat.

Auf diese Weise nun sind Pauperismus und Proletariat von einander verschieden und doch wieder Eins, denn sie sind die beiden Stadien, welche die niedere Klasse in ihrem Gegensatze zur höheren durchgehen muß, um der Machtbildung die Massenbildung entgegen zu setzen. Wie dieß nun je nach den einzelnen Gesellschaftsformen sich ändert, wird erst im folgenden Theile gezeigt werden können.

Dennoch wird es zum Verständniß des Folgenden beitragen, wenn wir schon hier die Unterscheidung bezeichnen, die später durch die beiden Hauptarten des Besitzes, den Grundbesitz und den gewerblichen Besitz, bedingt werden. Und zwar können wir dieß um so mehr, als auch die Größe des kleinen Besitzes der Armuth hier durch diese Arten bedingt erscheint, und diese Größe selbst wieder zwei Grundformen in der Massenbewegung erzeugen wird.

Dieser Unterschied nun wird am klarsten werden, wenn wir ihn auf die beiden Grundformen der Arbeit, die schwere körperliche und die gewerbliche Arbeit, zurückführen. Denn die erste Grundform wird stets bei dem Grundbesitz, die zweite dagegen vorwiegend bei dem gewerblichen auftreten, und zwar in der Weise, daß schon hier der wesentliche Unterschied des Proletariats des Landbauers von dem der industriellen Welt, oder dem eigentlichen Proletariate, das auch in geistigen Dingen ein unzweifelhaftes ist, auf den Besitz und seine Qualitäten zurückgeführt wird.

Der Grundbesitz, ein begrenztes Ganze, schließt nämlich unbedingt einen Theil seiner Bewohner vom Antheil am Besitze und

damit an der höheren gesellschaftlichen Stellung aus. Der Mangel des Besitzes dagegen zwingt dieselben dennoch zur beständigen, schweren körperlichen Arbeit. Die Folge ist, daß alsdann in der Masse die rohe körperliche Kraft vorherrscht, die weder durch das mit dem Besitz verbundene Gefühl der Selbständigkeit veredelt, noch durch die mit dem Einkommen verbundene Bildung gemäßigt ist. Diese rohe Kraft strebt eben deßhalb vorzüglich nach rohen sinnlichen Genüssen und ist, weil sie dieß für das Höchste hält, stets bereit, den Werth des Reichthums und der höheren gesellschaftlichen Stellung vorzugsweise in der Möglichkeit zu solchen Genüssen zu suchen. Der Mangel an Bildung aber gibt diese Masse stets leicht in die Hände derjenigen, welche sie richtig zu benutzen wissen; denn sie fühlt sich führerlos, und ihr Instinkt sagt ihr, daß sie der Führer dennoch bedarf. Sie ist aber gegen ihre Führer fast unwillkürlich mißtrauisch, und lähmt dadurch alles, dessen letztes Ziel sie nicht übersieht. Hat sie dagegen Vertrauen, so ist ihre geistige Hingebung eben so unmäßig wie ihre körperlichen Genüsse, und ihr Dank ist um so größer, als sie denselben der Regel nach nur durch Hingabe fremder Güter an ihre Häupter zu bethätigen hat. In diesem ihrem Verhältniß zu ihren Führern kämpft daher der Gehorsam stets mit der Unbändigkeit, die weiche Herzlichkeit mit der lautesten Rohheit, und jene, gleichfalls in der Natur der ausschließlichen Arbeit liegende, oft richtig treffende Schlauheit mit der hartnäckigsten Einfalt selbst in den Dingen, welche das klarste eigene Interesse der Masse betreffen. Und es ist deßhalb eine auf die Dauer stets undankbare und selbst in ihren schönsten Augenblicken nur wenig innerlich befriedigende Aufgabe, die Führung der verarmten Masse zu übernehmen.

Es wird nun wohl schon aus dem Gesagten einleuchten, daß der obige Fall, die Massenbewegung auf der Grundlage der Armuth im Grundbesitz, wesentlich nur bei denjenigen Stufen der Arbeit vorkommen kann, die wir früher als die schwere körperliche Arbeit von der mechanischen geschieden haben. Und in der That tragen alle diese vorindustriellen Massenbewegungen denselben Charakter, der selbst wieder von dem Charakter des Grundbesitzes bedingt ist.

Da nämlich, wo diese Art der Massenbewegung eintritt, geht die Einfachheit, Klarheit und feste Begrenzung der ländlichen Arbeit auch auf die Forderungen der ländlichen Armuth über. Von jeher

sind alle Massenbewegungen der ländlichen besitzlosen Arbeiter ernst, gleichsam schwer, und von Anfang an bestrebt, ihre Forderungen mit möglichster Kürze und Klarheit aufzustellen. Es ist ferner unverkennbar, daß alle diese Bewegungen stets fest begrenzte Ziele haben, und daß diese Ziele selbst immer in der Natur der ländlichen Arbeit liegen; sie gehen fast ausnahmslos auf eine Befreiung der Grundbesitzer nicht von den Lasten überhaupt, sondern vielmehr von denjenigen Lasten, welche dem Landmann den Erwerb eines eigenen Vermögens unmöglich machen. Wo dagegen der gewerbliche oder städtische Pauperismus herrscht, da wird derselbe selten dazu gelangen, überall bestimmte Forderungen aufzustellen, sondern entweder, dem für ihn maßlosen Genusse des Reichthums gegenüber, maßlose Dinge wollen, oder sich, und das ist das Häufigere, mit einmaliger roher Uebersättigung seiner niederen Triebe begnügen, und dann schweigend und furchtsam in seine alte Stellung zurückbegeben. Und betrachtet man nun das Wesen der inneren Gründe, welche dieß hervorgerufen, so wird es jetzt nicht mehr Wunder nehmen, daß die Massenbewegungen der Armuth seit dem Anfange des peloponnesischen Krieges, wo wir ihnen zuerst begegnen, bis auf den heutigen Aufständen in allen städtischen Tumulten, Sklavenaufständen und Bauernkriegen stets denselben Charakter und denselben Verlauf gehabt haben, — und ewig denselben Verlauf haben werden.

Einen ganz andern Charakter hat dagegen diejenige Masse, welche zwar keine Aussicht hat, jemals zu einem eigenen Besitze zu gelangen, aber doch auch nicht in ihrem größeren Theil verarmt ist, weil sie in ihrer Arbeit noch immer das Mittel, und in dem Objekt der Arbeit, dem an sich nicht begrenzten gewerblichen Besitze, das scheinbar erreichbare Ziel ihrer wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung haben, ohne doch jemals mit dem beständig angewendeten Mittel das beständig wieder verschwindende Ziel wirklich erreichen zu können. Die Mitglieder dieser Masse haben ein gewisses Gefühl der Selbständigkeit und des eigenen individuellen Werthes, und theils vermöge ihrer Beschäftigung, theils auch vermöge ihres, wenn auch nur für das Nothwendige ausreichenden Einkommens eine gewisse Bildung. Sie sind daher von zwei Dingen zugleich bewegt. Zuerst von dem Bewußtseyn ihrer Abhängigkeit von dem Besitze, das ihnen um so drückender werden muß, je anhaltender und besser sie arbeiten, und je mehr der Werth der Besitze gerade durch diese Arbeit

steigt; — dann aber von dem fast beständigen Grübeln über eine Ordnung der Dinge, die auch ihnen die Möglichkeit gönnen möge, durch ihre Arbeit zu einem Besitze zu gelangen. Denn es liegt dieß theils, wie das schon bei der Lehre von der Arbeit gesagt ist, in der Natur aller höheren und niederen mechanischen Arbeit; theils kann sich ihre, wenn auch immer nur einseitige Bildung sich die Nothwendigkeit des Kapitals eben so wenig verhehlen, als die Naturgemäßheit der Folgen, welche aus den unabänderlichen Gesetzen der Mitewerbung hervorgehen.

Es zeichnet sich daher diese Masse dadurch aus, daß sich ihre Gefühle nicht in Neid gegen den Einzelnen und nur selten in Haß gegen den Reichthum erschöpfen, sondern daß sie vielmehr, in mehr oder weniger klarem Bewußtseyn der von dem Einzelnen weder erzeugten, noch auch von ihm zu ändernden Ordnung der Gesammtverhältnisse, die Hoffnung der Verwirklichung ihrer Ideen auf die Verbindung ihrer Mitglieder zu dauerndem gemeinsamem Wirken setzt. Und wiederum liegt es hier in den bisher dargelegten Gesetzen, daß diese Verbindung zunächst nur auf die Gemeinschaft der wirthschaftlichen Unternehmen geht, die sich in sehr verschiedenen Formen denken läßt, aber immer trotz ihres nächsten rein ökonomischen Inhalts einen gesellschaftlichen Zweck hat. Diese Gemeinschaft der nichtbesitzenden Arbeiter zum Zweck der zunächst wirthschaftlichen Hebung ihrer Lage und namentlich zur Herstellung eines gemeinsamen, also von dem Kapitalbesitze mehr oder weniger unabhängigen Betriebskapitals nennen wir die Gesellschaftung oder Association. Das nun ist dasjenige Verhältniß, in welchem die Association aus einer rein wirthschaftlichen Thatsache zu einer gesellschaftlichen Erscheinung wird. Und mit Recht hat man deßhalb in der Association der Arbeiter nicht bloß eine wesentliche Verschiedenheit von Societät und Compagnie trotz der im Grunde vollständigen übrigen Gleichheit, sondern auch eine stets im höchsten Grade wichtige gesellschaftliche Thatsache erkannt.

Diese Masse der besitzlosen Arbeiter nun, welche zwar nicht verarmt, aber doch auch unfähig sind, zu einem Besitze vermöge ihrer Arbeit zu gelangen, und die den Grund ihrer untergeordneten gesellschaftlichen Stellung in diesem Mangel des Besitzes zu erkennen fähig sind, nennen wir das eigentliche Proletariat. Das Proletariat ist die höhere, edlere Form der Masse. Es ist so alt, wie das

Bewußtseyn von der gesellschaftlichen Unfreiheit, und hat natürlich eben so viele Formen, als es Zweige und Gebiete der Gesellschaftsordnung gibt, aber es ist einleuchtend, daß dieß Proletariat doch wesentlich der gewerblichen Welt angehört, und daher nur in denjenigen Formen der Gesellschaft vorkommt, in denen der gewerbliche Besitz herrscht. Auch hier ist die Grundlage der Mangel des Besitzes; aber der Widerspruch, der im eigentlichen Proletariat liegt, ist doch ein vorherrschend geistiger. Und deßhalb ist er, obwohl oft ein eben so gefährlicher, doch nie ein so verderblicher als der, der in dem Proletariat des Grundbesitzes gegeben ist. Der Kampf des letzteren hat von wenn zum Verderben, der Kampf des eigentlichen Proletariats aber, jeher auch unter gewaltigen Stürmen, der Regel nach zum Besseren geführt.

Dieß nun sind die beiden großen Grundformen der gesellschaftlichen Armuth. Und faßt man nun in einer Gemeinschaft beide Arten als die niedere Klasse zusammen, so ergibt sich, daß im Allgemeinen der Gesammtcharakter der niederen Klasse wirthschaftlich sowohl als geistig durch das Verhältniß bestimmt ist, in welchem diese beiden Abtheilungen jener Klasse zu einander stehen; so daß sich der Grad der Rohheit oder der Bildung und damit auch der Grad der größeren oder geringeren materiellen Gefahr der sogenannten unteren Volksklassen stets darnach bestimmen wird, ob das eine oder das andere Element derselben überwiegt.

Indessen erzeugen die Gesetze, welche das eigentliche Proletariat auch bei tüchtiger wirthschaftlicher Arbeit und guter Bildung in der industriellen Welt hervorrufen, in ihrer Entwicklung, wenn nicht die Klugheit oder die Liebe der höheren Klasse sie aufhält, gewöhnlich sogar sehr bald einen Punkt, wo jener so wesentliche Unterschied zwischen beiden Gruppen verschwindet. Das ist der Punkt, wo auch die tüchtigste Arbeit des kapitallosen Arbeiters nicht mehr im Stande ist, demselben für sich und seine Familie eine gesicherte Existenz zu bieten. Dieser Punkt geht aus den Wirkungen des Größengesetzes der Kapitalien fast mit mathematischer Nothwendigkeit hervor, und zwar um so sicherer, je ausschließlicher dasselbe herrscht. Tritt er aber ein, so wird das Gefühl der Abhängigkeit vom wirthschaftlichen Zufall das herrschende auch in der besseren Klasse des Proletariats, und erzeugt hier ein doppeltes. Bei den Einen äußert er sich als Vernichtung der wirthschaftlichen Tugenden, die doch vor Elend nicht

retten, und als Untergang des geistigen Aufschwungs, der das materielle Elend nur noch lebhafter würde fühlen lassen. Das ist der Proceß, den wir das Versinken der niederen Klasse in Rohheit und Unsittlichkeit nennen, eine Bewegung, die wesentlich gesellschaftlicher Natur ist. Und eben so durchaus gesellschaftlicher Natur ist andererseits die zweite Folge jenes Entwicklungspunktes. Das ist das Entstehen eines dumpfen, aber tiefen Grolles in der leidenden Masse, der aus dem allgemeinen Klassenhaß den Neid, den Grimm, die Verzweiflung, die zu jeder Uebelthat bereit sind, erzeugen. Dann ist der Unterschied zwischen den beiden Elementen des Proletariats verschwunden, und die Hoffnungslosigkeit, die sich auch der Besseren bemächtigt, wird zum Anknüpfungspunkt für die gewaltsamen Bewegungen, welche die Gesellschaft ihrem Verderben entgegen führen. Und wo daher immer solche Bewegungen auch für das eigentliche und bessere Proletariat eintreten, da ist der Satz gültig, daß ein Zustand vorhergegangen seyn muß, in welchem auch die beste wirthschaftliche Tüchtigkeit den bloßen Arbeiter aus seiner Stellung nicht mehr emporheben, oder in welcher auch im Gebiete des gewerblichen Besitzes, trotz der ihm eigenthümlichen freien Arbeit, die Kapitalverhältnisse die Arbeit absolut vom Besitze getrennt haben.

Wie dieß nun sich im Einzelnen gestaltet, das wird in der folgenden Darstellung genauer zu behandeln seyn. Aber es ist jetzt einleuchtend, daß der Satz, mit welchem die Güterlehre schließt, daß nämlich das höchste Interesse jedes Einzelnen im wirthschaftlichen Sinne erst dann ganz vollzogen werden könne, wenn derselbe das Seine thut, um die Interessen der Anderen zu wahren und zu befriedigen, auch in der gesellschaftlichen Welt seine volle Anerkennung findet. Es ist keine Frage, daß die höchste und einzig dauernde Sicherung der gesellschaftlichen Interessen der höheren Klassen darin besteht, daß sie einen Zustand mit Liebe, Ernst und wirthschaftlichen Anstrengungen bekämpfen, in welchem die gesellschaftlichen Interessen der niederen Klasse von den Sonderinteressen der höheren aufgehoben, und die gesellschaftliche Arbeit der ersteren beständig der gesellschaftlichen Herrschaft der letzteren zum Opfer gebracht werden. Wo dieß geschieht, ist keine dauernde gesellschaftliche Gefahr möglich, und wir werden in der Lehre von dem System der gesellschaftlichen Interessen im folgenden

Theil zeigen, daß die höhere. Natur der Gesellschaftsordnung selbst die Mittel für die Lösung dieser Frage in sich aus ihren eigenen Elementen heraus sich bereitet. Wo dieß aber nicht geschieht, da sind die Gefahr und der Kampf in der Gesellschaft auch nicht abzuwenden, und die Zustände unausbleiblich, deren allgemeinen Charakter wir jetzt zum Schlusse zu bezeichnen haben.

3) Der Kampf in der Gesellschaft und das gesellschaftliche Verderben.

Der Kampf.

1) In aller Betrachtung der systematischen Lehre von der Gesellschaft muß man, ähnlich wie bei der Betrachtung des Systems der Natur, davon ausgehen, daß jeder Entwicklungspunkt derselben ein Volk hat, welches über ihn nicht hinaus kann, und sein Leben in diesem Punkte auslebt. Es gibt daher Völker, welche nicht über den Klassenhaß hinaus gehen, sondern in der einen Form desselben, der Verdumpfung und Erstarrung zuletzt Lust und Muth zu fernerem Streben verlieren.

Diejenigen dagegen, die mit größerer Energie begabt sind, graben sich gleichsam immer tiefer in die gesellschaftliche Erbitterung hinein, bis das Mißverhältniß zwischen ihrem gesellschaftlichen Bedürfniß und ihrer wirklichen gesellschaftlichen Lage am Ende so groß wird, daß ihnen das Leben gleichgültig erscheint, wenn sie von demselben keine Besserung der letzteren zu erwarten haben. Dann entsteht die Verzweiflung an dem Gegebenen und mit ihr die äußere Gefahr für die im Innern schon untergrabene, und von keinem Vertrauen auf die sittliche Wahrheit jener Funktionen aufrecht gehaltene Ordnung der Gesellschaft. Und da alle inneren Elemente der Aenderung jetzt erschöpft sind, so bleibt nichts übrig, als nunmehr zum Mittel der äußeren Gewalt zu greifen.

Dieß Auftreten der äußeren Gewalt oder die Erscheinung des wirklichen Kampfes der Klassen, eine Erscheinung, die in allen lebendigen Völkern sich wiederholt, ist äußerlich und in vielen Einzelheiten zwar immer verschieden; aber sein Inhalt ist immer derselbe; er geht dahin, der unterworfenen Klasse zuerst den Besitz der drei Funktionen wieder zu gewinnen, um dann vermöge dieser Funktionen eine neue Besitzesordnung herzustellen. Aus diesem Inhalt ergibt sich nun der regelmäßige Gang dieses Kampfes der Gesellschaft.

Man wird in diesem Kampfe, wenn er einmal nicht historisch,

sondern wissenschaflich betrachtet werden soll, stets zwei Seiten unterscheiden, die negative und die positive. Und jede ist in Inhalt und Verlauf eigenthümlich genug, um besonders dargestellt zu werden. Beide aber sind am Ende nur Ausdruck der negativen und positiven Seite des Klasseninteresses, die wir oben schon dargelegt haben.

Die Entwicklung der negativen Seite dieses Kampfes besteht im Allgemeinen in der Vernichtung alles dessen, was an den Besitz der drei Funktionen durch die herrschende Klasse erinnert, so wie desjenigen, was die vorzügliche Ehre, die höhere Macht und vor allem das freie Einkommen der letzteren enthält oder bezeichnet. Dann geschieht es, daß bei der niederen Klasse jedes Zeichen, welches an den gesellschaftlichen Unterschied erinnert, zu einer Kriegserklärung gegen sie wird; bei der höheren Klasse aber jedes Zeichen, das die gesellschaftliche Gleichheit bedeutet. Aber es bleibt dieser Kampf nicht bei der Bekämpfung dieser Zeichen stehen. Denn jede Klasse weiß sehr wohl, daß die Elemente der gesellschaftlichen Stellung von dem Einzelnen sich theils nicht willkürlich, theils nicht plötzlich, theils gar nicht trennen lassen. Daraus eben ergibt sich die furchtbare Consequenz, daß man die Einzelnen vernichten müsse, um die gesellschaftliche Herrschaft der Klasse zu vernichten. Gleichviel ob diese Consequenz in logischer Wahrheit dasteht wie bei der französischen Revolution, oder ob sie nur dunkel gefühlt wird, immer ist sie in dem gesellschaftlichen Kampfe vorhanden, und immer führt sie zu demselben Ziele, dem Angriffe auf Leben und Gut jedes Einzelnen in der herrschenden Klasse. Das eben ist das Furchtbare in diesem Streit der gesellschaftlichen Gegensätze, daß seine innere Nothwendigkeit selbst die bessere Einsicht des Kämpfenden mit sich fortreißt, und den Vernichtungskampf durch seine Unvermeidlichkeit zu rechtfertigen sucht. Dann beginnt im gesellschaftlichen Kampfe zuerst das Blut zu fließen; das Blut aber weckt den Haß, wo er schlummert, und säet Rache selbst in gleichgültige Gemüther. Jetzt entfesseln sich alle bösen Leidenschaften, und der Kampf wird um so furchtbarer, je näher die Erfüllung des höchsten materiellen Interesses, die Befriedigung des Strebens nach Besitz und Würde der Befriedigung der grausamen Rachsucht tritt. Bald greifen dann lang verhaltene individuelle Gefühle in die große Bewegung hinein, und der Einzelne sucht den Einzelnen, um ihn Vergangenes

büßen zu lassen, oder um Künftigem vorzubeugen. Das Recht verschwindet; der Mißbrauch des früheren Rechts macht die Berufung auf das gegenwärtige zum Spott, und die Rohheit hat freie Bahn. Es ist die fürchterlichste Zeit, die ein Volk durchleben kann; aber nie ist auch ein Volk schuldlos an dem, was es trifft; denn auch in der Geschichte ist gerade das Verderblichste in der Regel die am leichtesten verständliche Folge gegebener Voraussetzungen.

Neben diesem rein negativen Inhalt des Klassenkampfes tritt nun, der Regel nach im zweiten Stadium desselben, wenn der erste und blutigste Haß der beiden Mächte auf einander vorüber ist, der positive Inhalt desselben hervor. Auch dieser liegt ganz in den früheren Entwicklungen. In der That ist in der Gesellschaftsordnung nirgend der Besitz oder das geistige Gut rein für sich selbst da; wenn etwas im Bisherigen bewiesen ist, so ist es der Satz, daß materielles und geistiges Gut erst durch die Erzeugung des Anrechts auf die Theilnahme an Priesterschaft, Waffenrecht und Gerichtsbarkeit ihren höchsten Werth, und zugleich auch ihre höchste Macht entfalten. Es ist daher in der Natur der Dinge begründet, daß das positive Ziel der Erhebung der unterworfenen Klasse gegen die höhere stets und nothwendig möglichst hohen Antheil an jenen Funktionen und ihren Rechten für die Kämpfenden, und daß das Ende der gesellschaftlichen Kämpfe nicht die neue Vertheilung der Güter, sondern erst die neue Ordnung jener drei Funktionen und Rechte ist. Wir werden nun, da hier der Begriff der Verfassung am tiefsten in die Lehre von der Gesellschaft hineinreicht, wohl den meisten am deutlichsten werden, wenn wir sagen, daß eben deßhalb der positive Inhalt des gesellschaftlichen Kampfes stets die Herstellung einer neuen Verfassung und daß das Ende derselben immer die Bildung dieser neuen Verfassung ist, in der Weise, daß der eigentlich sociale Sieg erst in der Erreichung des politischen Zieles der gesellschaftlichen Bewegung, die Niederlage aber in dem Verluste derselben besteht. Und es folgt daher, daß ein gesellschaftlicher Kampf ohne eine politische Umgestaltung überall gar nicht gedacht werden kann, — ein Satz, den wir an einem anderen Orte genauer dargelegt haben, und der die Grundlage der Lehre von der Gestalt und den Aenderungen der Verfassung bildet.

Dieß nun gehört in seiner Ausführung unzweifelhaft der Lehre vom Staate; die obigen Sätze aber bilden den Uebergang von der

Gesellschaftslehre zur eigentlichen Staatslehre. Sie mußten aber hier mit angeführt werden. Denn alle Gesellschaftsbewegungen haben zu allen Zeiten und bei allen Völkern das mit einander gemein, daß sie aus dem Klassenhaß entstanden, stets diesen zweifachen Inhalt oder diese zwei Stadien ihrer Bewegung zeigen: zuerst den Kampf gegen die Grundlagen der gesellschaftlichen Stellung der herrschenden Klasse, die gegebene Vertheilung der materiellen und geistigen Güter, dann aber der Kampf um die Aeußerungen und Formen der Herrschaft, um die höchsten gesellschaftlichen Stellen und Güter. Und es wird, wenn man die Geschichte der einzelnen gesellschaftlichen Bewegungen durchgeht, allenthalben, wo nur die Nachrichten ausreichen, gar nicht schwer seyn, beide Stadien des Verlaufs der gesellschaftlichen Krisen zu verfolgen und zu unterscheiden, so daß wir dereinst, wenn die Gesellschaftslehre weiter fortgeschritten seyn und mehr geistige Kräfte um sich gesammelt haben wird, dahin gelangen werden, gleichsam pathologisch den Verlauf der gesellschaftlichen Bewegungen durch einige bekannte Punkte für andere unbekannte zu bestimmen. Hier aber handelt es sich in unserer Arbeit nur noch darum, die ersten Grundlinien dieser neuen Wissenschaft zu ziehen.

2) Dieß nun sind, wie gesagt, die beiden ganz allgemein gültigen Regeln für den Gang der gesellschaftlichen Kämpfe. Da nun aber die Grundlage dieser Kämpfe, die niedere Klasse und ihre Zustände einerseits und die höhere Klasse andererseits, selbst wenn ihre innere und äußere Entfremdung schon bis zum Klassenhasse gediehen ist, doch eine ungemein verschiedene seyn kann; so wird dieser Unterschied sich auch in jenem wirklichen Kampfe zeigen. Und diesen nun wollen wir hier auf seine Hauptkategorien zurückführen.

Es muß nämlich davon ausgegangen werden, daß bei jedem lebendigen Volke das, was wir als die niedere und beherrschte Klasse bezeichnen, stets aus zwei wesentlich verschiedenen Bestandtheilen gebildet ist. Diese beiden Bestandtheile nun, die sich erst bei dem Entstehen des gesellschaftlichen Kampfes recht scheiden lassen, müssen wir zunächst besonders betrachten.

Der Eine dieser beiden Bestandtheile ist diejenige Masse, welche bereits den Glauben an die Möglichkeit einer Besserung ihrer gesellschaftlichen Lage verloren hat, und dadurch in körperliche und geistige Trägheit, in rohe Hingebung an niedrigste Genüsse, in geistige Entartung und zum Theil auch in körperliche Entnervung versunken ist.

Diese niederste Masse hat mit dem Erwerbe die Lust zur Arbeit, mit der geistigen Erweckung den Drang nach einer inneren Befriedigung durch die sittliche Harmonie des Gesammtlebens, mit der geistigen und körperlichen Arbeit auch die rechte persönliche Kraft verloren, die ewig die Basis der Forderung auf einen Antheil an die höheren gesellschaftlichen Güter und Rechte bilden wird. Sie selbst weiß dieß, und gesteht es sich im Grunde ein, und das ist es eben, was sie durch rohe und plötzliche Hartnäckigkeit so unbändig, durch ihre wilden augenblicklichen Lüste so thierisch gefährlich und durch ihren instinktiven Haß gegen alles Edlere, über das Gemeine Erhabene so verächtlich macht. In diese, von keiner geistigen Kraft erhellte Tiefe der gesellschaftlichen Ordnung steigt nur Eine Gewalt rettend und entsagend hinab; das ist die Macht der christlichen Liebe, die allein nichts kennt, was ihr ganz verloren wäre. Für gesellschaftliche Bestrebungen aber ist dieß Gebiet ein schwer zugängliches. Denn um seines Mangels an jeder geistigen Erregung willen gibt es selten verständigen und wohlwollenden Einflüssen Raum; es haßt vielmehr in ihnen das Bessere, und achtet nur widerwillig die äußere Gewalt, die keinen Widerstand zuläßt. Denn es trägt in sich das lebendige Gefühl, daß es im gesellschaftlichen Sinne von allen als eine Krankheit und eine Gefahr betrachtet wird; und das reizt das Ueble zu immer größerem Haß gegen das Höhere im Menschen. Dieser Theil der Masse nun, gleichsam der dunkle Pol in dem oben dargelegten Proceß der Massenbildung, pflegt als die eigentliche Masse oder als der Pöbel bezeichnet zu werden; und es ist dieß seine Stellung und Bedeutung in der Gesellschaft, daß er, stets bis zu einem gewissen Grade vorhanden, doch erst selbständig zur Erscheinung kommt und thätig wird in den Zeiten, wo sich die beiden großen Klassen zum gegenseitigen Kampfe erheben.

Wesentlich anders stellt sich nun der zweite große Bestandtheil der Masse dar. Es ist derselbe im Allgemeinen gebildet aus allen denjenigen, die durch treue, wenn auch schwere und wenig fördernde Arbeit das Gefühl ihrer persönlichen Würde sich erhalten haben, und denen das Gefühl lebendig ist, daß sie trotz ihres Mangels an Besitz dennoch gerade durch ihre strebende Arbeit eine höchst wesentliche Stelle in der Gemeinschaft ausfüllen. Ihnen bleibt daher das Bedürfniß nach einem Besseren wach und mit diesem Bedürfniß die Empfänglichkeit für das Edlere und das verständige Wohlwollen der

besseren Klasse. Sie wollen daher in dem Kampfe, in den die Verzweiflung sie hineinreißt, nicht den augenblicklichen Genuß, sondern sie sind es, welche durch denselben die Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Entwicklung sich erwerben wollen. Sie haben ein bestimmtes Ziel, und streben nach Dauerndem. Der Regel nach sind sie daher, wenn auch ohne Kapital, so doch meistens nicht ganz ohne Besitz; es ist nicht der Mangel des Täglichen, der sie reißt, sondern die erkannte Unmöglichkeit, von dem täglichen Erwerb jemals weiter kommen zu können. Man bezeichnet diesen Theil der Masse daher als den niederen Mittelstand, den „kleinen Mann"; in der Inclusion ist er es, der das Proletariat bildet; er unterscheidet sich der Regel nach auch äußerlich schon in seiner ganzen Erscheinung vom Pöbel, ein Unterschied, der sich in der Ordnung nicht bloß der Zeit und des Genusses, sondern auch der Häuslichkeit und selbst der Kleidung in wohlthuender Weise zeigt. Das ist das bessere Element der Masse, verschieden zu verschiedenen Zeiten in seinen äußeren Verhältnissen, gleich in seinem Wesen, wie wir es schon oben beschrieben.

Halten wir nun diese beiden Elemente der Masse mit den beiden so eben bezeichneten Stadien des gesellschaftlichen Kampfes zusammen, so wird man auf den ersten Blick ein Verhältniß zwischen beiden erkennen. Es ist offenbar, daß das erste Element, die eigentliche Masse, ihrer ganzen Natur nach sich vorzüglich dem ersten Stadium des Kampfes, der reinen, rohen Vernichtung alles Edleren und Besseren, dem augenblicklichen und thierischen Genusse zuwenden wird; andrerseits wird das zweite und bessere Element vorwaltend für die positive Richtung des Kampfes in die Schranken treten. Man kann daher im Allgemeinen zwei Regeln aufstellen, die für alle eigentlich gesellschaftlichen Kämpfe von entscheidender Bedeutung sind.

Erstlich folgt, daß im Beginne jedes gesellschaftlichen Kampfes die rohe und eigentliche Masse, der Pöbel, vorherrschen, und demgemäß der Bewegung selbst ihren eigenen Charakter aufdrücken wird, während je länger die Bewegung dauert, desto mehr das zweite bessere Element die Ueberhand gewinnt, und an die Stelle der wüsten Verwirrung gerade durch dieß Element allmälig die klare und feste Ordnung wieder eintritt.

Zweitens aber, und das ist im Allgemeinen wohl wichtiger, wird es nun einleuchten, daß durch das Verhältniß, in welchem beide Elemente in der Masse zu einander stehen, der Charakter

dieser gesellschaftlichen Bewegung selbst bestimmt wird. Und zwar natürlich in leichtverständlicher Weise so, daß das Vorherrschen des ersten Elements den gesellschaftlichen Kampf zu einer rohen, bloß auf der materiellen Kraft beruhenden Schlacht macht, die weder selbst recht lange dauern kann, noch auch sogar in dem Falle, wo der Pöbel siegt, irgend welche dauernde Resultate erzeugt. Denn es fehlt jenem Elemente wie gesagt, eben das Positive, die erbauende Kraft, das Bedürfniß nach neuen Grundlagen, die Fähigkeit sie zu benutzen, wenn sie da sind. Da wo der Pöbel überwiegt, ist der gesellschaftliche Kampf eben deßhalb ein so roher, und so unfähig, die Ordnung der gesellschaftlichen Funktionen und ihrer Rechte zu ändern, daß er kaum noch Namen und Charakter des Gesellschaftlichen verdient; und das ist der tiefere Grund, weßhalb diese Bewegungen unter allen Umständen als ein höchstes öffentliches Unglück verurtheilt und bekämpft worden sind. Denn die höhere Klasse ist alsdann von dem Gesammtbewußtseyn durchdrungen und zum Aeußersten angespornt, daß in dem Siege derer, welche selbst nichts, weder ein Geistiges, noch ein Materielles zu verlieren haben, alles Geistige und Materielle nur verloren werden kann. Der Geist des Kampfes, welchen die höhere Klasse gegen die Erhebung eines solchen Pöbels beginnt, ist daher wesentlich der der Verachtung und des Widerwillens, die nur selten durch das Gefühl der eigentlichen Gefährdung höherer Interessen zu tieferer sittlicher Energie angespornt werden. Auch währt ein solcher Kampf selten lange. Denn die höhere Klasse im Besitze aller Mittel, unterliegt stets nur für den Augenblick durch den Mangel an Einigkeit, während der Pöbel nur durch seine rasch geschlossene Verbindung siegt. Die höchste Gefahr aber zwingt die erstere in demselben Augenblick zu gemeinschaftlichem Handeln, in dem die letztere, die mit ihrem Siege nichts Positives hervorzubringen weiß, sich in tausend Einzelinteressen nach allen Seiten hin zersplittert, und gerade dann aus einander läuft, wenn durch feste Haltung dauernde Resultate hätten erzielt werden sollen. Dieser Zustand der wildesten Verwirrung wiederholt sich daher nach jedem augenblicklichen Siege des Pöbels, und selbst seine fähigsten Führer vermögen alsdann nie diese Masse auch nur zur Abwehr der höchsten Noth zu sammeln. Dann wirft ein entschiedener Angriff weniger tüchtiger Männer aus der höheren Klasse die rohen Sieger nieder, und der Pöbel, der immer zuletzt in sich selbst die Schuld von dem trägt, was er leidet, beginnt

dann regelmäßig über „Verrath" zu schreien. Diese Anklage des Verrathes ist aus diesem Grunde bei allen Aufständen des Pöbels eine durchaus alltägliche; je gemeiner die Masse ist, die zu den Waffen greift, desto eher wird man dieß für ihre Führer so bedenkliche Wort hören; und in der That gehört wenig dazu, um bei der durchgehenden Elendigkeit des Pöbels seine Führer mit Versprechungen zu wirklichem Verrathe zu bewegen. So mag denn auch hier wohl oft genug dem, zunächst aus dem Wesen des niedersten Volkes selbst hervorgehenden Verdachte ein positiver Grund nicht fehlen. Gewiß bleibt aber dabei, daß der Regel nach der Augenblick, wo die siegende Masse den Verrath zu fürchten beginnt, auch der Wendepunkt ihres Sieges ist; denn jene Furcht deutet eben das Wiedereintreten der wahren Natur des Pöbels ein; und die hat nie einen gewonnenen Sieg zu erhalten gewußt.

Wo dagegen das zweite Element vorherrscht, die bessere Masse, da gewinnt der Gang der Bewegung einen ganz anderen Charakter. Hier ist es der Menge gleich anfangs klar, daß ihr mit einem augenblicklichen Siege nichts geholfen ist, sondern daß es viel wichtiger ist, die dauernden Elemente einer künftigen Herrschaft, als den augenblicklichen Besitz einer gegenwärtigen zu gewinnen. Sie tritt daher niemals gleich mit Gewalt auf, sondern verbindet sich möglichst organisch, um zunächst durch Bitte und Vorstellung zu erreichen, was ihr fehlt. Sie lehnt sich dabei an das bestehende Recht, und strebt, oft mit großer Aengstlichkeit, jeden Bruch des Rechts zu verhüten. Ihr Ziel ist dabei der Regel nach im Anfange nicht so sehr die Theilnahme an den drei Funktionen, als vielmehr die Möglichkeit zu einem Besitze, und vermöge dieses Besitzes zu einem Antheil an jener Herrschaft zu kommen. Das letztere hat hauptsächlich in denjenigen historischen Fällen einen Sinn, wo sich — meistens in Folge einer ursprünglichen Eroberung — zwei Systeme des Besitzes einander gegenüber stehen, und das eine System durch das andere ausgeschlossen wird. Das ist keinesweges bloß bei der strengen Unterscheidung zwischen Grundbesitz und gewerblichem Besitze der Fall, wie im Mittelalter, sondern eben so sehr zwischen den zwei Systemen des Grundbesitzes, die namentlich durch die Eroberungen entstehen, und von denen wir später reden werden. Alsdann ist natürlich der Sieg der rechtlosen Masse über die höhere und herrschende Klasse um so wahrscheinlicher, je größer das Maß des Besitzes ist, welches die

in Bewegung begriffene Masse bereits besitzt; und in demselben Maße steigen dann auch die Tendenzen dieser Masse, in ihren Kampf Ordnung und Festigkeit zu bringen. Alles dieß wird, wenn man die ewige Natur des Besitzes vor Augen hat, leicht verständlich seyn. Siegt nun diese Bewegung, so wird sie nicht bloß sich selbst vor muthwilliger oder roher Zerstörung des Bestehenden hüten, sondern sie wird auch der niederen Volksmasse mit Kraft entgegentreten und diese *eben so gut* als die höhere der Ordnung der Dinge unterwerfen, die aus der Natur ihres Besitzes und dem Maße ihrer Bildung hervorgeht. Daher ist der Sieg dieser Masse des kleinen Mittelstandes stets die Grundlage einer *neuen Ordnung der Dinge*, und eben deßhalb ist *dieser* gesellschaftliche Kampf in der Regel der Anfang einer neuen Epoche, während der reine Pöbelaufstand aus demselben Grunde meistens den Untergang eines alten andeutet.

Dieß nun sind die allgemeinen Grundformen der gesellschaftlichen Kämpfe aller Zeiten und Völker. Es liegt nun auf der Hand, daß dieselben sich je nach den historischen Verhältnissen in hohem Grade ändern, und in allem Einzelnen die verschiedenartigsten Gestaltungen annehmen; denn sowohl die Nationalität, als die Besitzvertheilung erzeugen oftmals sehr tiefgehende Besonderheiten in den einzelnen Erscheinungen jener allgemeinen Gesetze. Aber dennoch haben dieselben unter allen Umständen gewisse gemeinsame Folgen, und auch diese liegen in der Natur jener Elemente und ihrer Bewegungen.

Das Verderben.

Denn in allen jenen Fällen, deren wir Erwähnung gethan, ist das Entscheidende doch immer die äußere Gewalt. Diese aber ist die Beherrschung der geistigen Ordnung durch ein Aeußerliches, oft zufälliges, und mit ihr tritt der Satz auf, daß die Wahrheit der neuen Ordnung zunächst in der Thatsache der Gewalt, die Dauer der ersteren aber auf der Dauer der letzteren beruhen müsse. Wenn es nun unzweifelhaft ist, daß das stets lebendige Interesse jeden Einzelnen treibt, eine höhere Stelle und einen höheren Genuß anzustreben als den, den er besitzt, was wird die Folge seyn, wo die Gewalt entscheidet?

Diese Frage hat zwei Antworten, von denen die erste sich auf die innere, die zweite sich auf die äußere Ordnung der Dinge bezieht.

Beide haben aber Einen gemeinsamen Inhalt — es ist das Verderben der Gesellschaft, das mit der Gewalt in dieselbe hineintritt.

Die erste oder innere Folge der Herrschaft der Gewalt ist nämlich keine andere, als daß die inneren Elemente der gesellschaftlichen Stellung und Entwicklung, die geistigen Güter, die Tugend, der freie und edle Sinn, die Weisheit und die Liebe für gering geachtet werden, weil sie die Kraft verloren haben, das höchste Interesse des Menschen zu befriedigen. Man fängt an, sie von einer Welt zurückzustoßen, in der sie kein praktisches Ergebniß mehr liefern können. Das was man statt ihrer am höchsten zu achten beginnt, ist jetzt die Kraft, und zwar die nach außen gewendete; und aus nahe liegenden Gründen trifft jetzt denjenigen erst die stille, dann aber sogar die laute Verachtung und der Spott aller, der noch an die Geltung jener Güter für die geistige Ordnung unter den Menschen glaubt. Und deßhalb ziehen sich dann diese in immer engere Kreise zurück; einst die allgemeinen Grundlagen des Ganzen, halten und erheben sie jetzt kaum noch den Einzelnen mehr, und die verschämte Bedenklichkeit, mit welcher der Einzelne sie und ihren Werth anerkennt, zeigt nicht so sehr, daß er, sondern vielmehr daß die ganze Gemeinschaft sie in ihrer hohen Bedeutung nicht mehr zu würdigen weiß. Dann verschwinden die großartigen Persönlichkeiten, die begeisterten Thaten, das Hingeben des Besten, was man hat, das Opfer des Lebens und des Eigenen für das Ganze, und an ihre Stelle tritt zuerst die Berechnung des Nutzens, die Herrschaft des wirthschaftlichen Interesses. Zugleich aber findet der Mensch in dem rein Geistigen keinen Genuß mehr; es befriedigt ihn nur noch, was entweder seine Gewalt erhöht, oder was der Ausdruck derselben ist, und zwar entweder als äußeres Zeichen oder Form seiner Herrschaft, oder als Grundlage derselben. Dann entsteht jener, auf den höheren Stufen geistiger Entwicklung fast unverständliche Werth, den der Mensch auf die gesellschaftlichen Abzeichen legt, und der demgemäß, wie die Geschichte der Titel und Wappen in allen Formen zeigt, in dem Grade steigt, in welchem das Geistige aus der gesellschaftlichen Ordnung verschwindet. Zugleich aber wird die Befriedigung der höchsten gesellschaftlichen Bedürfnisse naturgemäß in der Schaulegung und Verehrung dessen gesucht, was eben unter solchen Umständen die höchste gesellschaftliche Stellung gibt; namentlich also des Reichthums

und seiner Genüsse. Nicht der größere Reichthum, wohl aber der größere Verbrauch des Reichthums, Verschwendung, Pracht, Ueppigkeit, Schwelgerei in allen Formen entsteht vorwiegend nach dem gesellschaftlichen Kampfe, wie die Geschichte aller Völker beweist; und es ist dieses Verhältniß ein so sehr naturgemäßes, daß man regelmäßig, wo eine solche Ueppigkeit der höheren Stände eintritt, auf einen vorhergegangenen gesellschaftlichen Kampf auch da schließen darf, wo wir von ihm keine genauere Nachricht haben. Die Gesammtheit aber aller dieser Beziehungen, oder die Gesammtheit der Formen, in welchen das Materielle auf diese Weise über das Geistige siegt, nennen wir nun den Materialismus. Und so können wir nun sagen, daß die Herrschaft des Materialismus in den höheren Klassen — natürlich nicht bei den Einzelnen — die innere Folge des Gewaltsieges im gesellschaftlichen Kampfe, oder die innere Form des gesellschaftlichen Verderbens ist.

Es hat aber der gesellschaftliche Kampf auch eine äußere Form, in der er das Verderben erzeugt; und zwar eine nicht minder naturgemäße, ja wir möchten sagen, organische. Wo nämlich durch den Kampf der Sieg und die Herrschaft gewonnen sind, da geht das Interesse der Siegenden dahin, den Sieg und seine Vortheile dadurch zu sichern, daß sie dem Besiegten die Mittel zur Gewinnung einer selbständigen Gewalt nehmen, ja den Besitz dieser Mittel oder gar das Streben darnach zu einem gesellschaftlichen Verbrechen machen. Dieß nun geschieht in zweierlei Weise.

In dem seltenen Falle, wo die niedere Klasse die höhere besiegt, wird diese bei der höheren Bildung und stärkeren Individualität jedes Mitgliedes der herrschenden Klasse die volle Sicherung dafür, daß diese nicht wieder zur Herrschaft gelangt, nur in der Verbannung ihrer Mitglieder suchen, die in verschiedenen Formen, aber immer mit demselben Zwecke in der Geschichte auftritt vom Ostracismus der Athenienser an, bis zur Emigration der französischen Adlichen und Priester. Und daß diese Verbannung dann zum Anlaß äußerer Kriege wird, ist leicht begreiflich. Das ist einer der Hauptwege, auf welchem die Berührung der äußeren und inneren Geschichte der Völker vor sich geht.

Wo dagegen die höhere Klasse über die niedere siegt, da ist das Kennzeichen und die Folge ihres Sieges das, was wir die Knechtschaft nennen, und die in ihren höchsten Formen zur Sklaverei

wird. Das Wesen der gesellschaftlichen Knechtschaft besteht in dem vollständigen Verlust des Rechts auf eigene Arbeit und eigenen Erwerb, dem der Verlust auf Antheil an den drei Funktionen und ihren Rechten naturgemäß zur Seite geht. Dieß Recht auf Arbeit und Erwerb, indem es dem Knechte verloren geht, geht eben damit auf den Herrn über; und so enthält die Knechtschaft das Eigenthum des Herrn an Arbeit und Erwerb des Knechtes, das natürlich die Verfügung über die Person des Knechtes in so weit enthält, als die Ausübung jenes Eigenthums dieß erforderlich macht. Wenn man vor Augen hat, daß das Eigenthum in wirthschaftlichen Verhältnissen allerdings eine solche Theilung in Werth und Gebrauch bei Pfand und Dienstbarkeit täglich vollzieht, so wird in gesellschaftlichen Verhältnissen ein solches Eigenthum des Herrn an Arbeit und Erwerb des Knechtes nicht mehr als ein Widerspruch erscheinen; und in der That zeigen alle Formen der Knechtschaft, daß die rechtlichen Verhältnisse derselben gerade hierauf am leichtesten zurückzuführen sind. Wo dagegen der Sieg noch entschiedener und die Gefahr neuer Erhebung noch größer ist, da tritt die Sklaverei ein, die nichts anderes ist als das Eigenthum an der Persönlichkeit selbst, ein Begriff, der, wie wir glauben, alle Seiten der Sklaverei vollständig rechtlich und geschichtlich erklärt. Knechtschaft und Sklaverei sind mithin nicht bloß gesellschaftliche Zustände, sondern zunächst sind sie Folgen gesellschaftlicher Kämpfe und die großen Merkmale des gesellschaftlichen Verderbens. Denn sie sind es, welche der Arbeit nicht bloß ihre geistige Ehre, sondern auch ihre wirthschaftliche Entwicklung nehmen. Durch sie geschieht daher das, was über das Schicksal aller Gesellschaftsordnung entscheidet — die Arbeit wird ein Zeichen der gesellschaftlichen Unterordnung, und trennt sich definitiv von der höheren, herrschenden Klasse. So genießt diese durch ihren Sieg ein rein arbeitsloses Einkommen, die unterworfene Klasse aber lebt in ewig besitzloser Arbeit hin, und mit dieser letzten und äußersten Form der Trennung der Arbeit vom Besitz verschwindet für die Arbeitenden alle Tugend, Weisheit und Bildung, für die Besitzenden aber alle Kraft und aller Muth des Geistes und des Körpers. Und auf diese Weise wird aus dem äußeren Zustand der Knechtschaft und der Sklaverei ein innerer Proceß der Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung; das äußere Verderben wird ein inneres und die Gesammtheit geht unter.

In dem Falle aber, wo die siegende Klasse nicht alle Mitglieder der Besiegten in Knechtschaft oder Sklaverei zu bringen vermag, da muß sie, um sicher zu seyn, dem Reste den Sporn nehmen, der ihn zum erneuten Kampfe gegen die Herrschenden bringen könnte. Und das kann nur dadurch geschehen, daß man ihm, so weit es möglich ist, die Genüsse des Reichthums und der geistigen Bildung gibt, ohne daß er sie erarbeitet hätte; das ist, daß man ihm die Gefahr gleichsam abkauft, die er den Herrschenden und Reichen bringen könnte. Dann entsteht freilich keine Knechtschaft, aber an ihrer Stelle dasjenige, was allein noch elender ist, als die Knechtschaft, und unsittlicher, als die Sklaverei — es ist die gänzliche sittliche Verworfenheit der Masse, in der selbst die geistige Trauer über die gesellschaftliche Unfreiheit keine Heimath mehr hat. Dieser Zustand ist kein Untergehen der Gesellschaft mehr, es ist der Zustand des bereits geschehenen Unterganges, die gegenwärtig gewordene Auflösung selbst, und allenthalben, wo ein Volk so tief gesunken ist, da ist sein Name aus der Geschichte der Welt verschwunden. Denn selbst die gesellschaftliche Verzweiflung ist nicht mehr möglich, wo ganze Klassen jedes Bedürfniß eines Besseren in dem elendesten Jagen nach den gemeinsten Formen des Genusses erstickt haben. Mit ihm ist der Tod des Volkes entschieden, und die Geschichtsschreibung wendet sich mit Schmerz von den verwesenden Leichnamen hinweg, die einst von edlen Gedanken und stolzen Hoffnungen beseelt, so große Dinge vollbrachten.

Und jetzt werden wir nur noch übrig haben, von diesen allgemeinen Principien der gesellschaftlichen Entwicklung aus den Punkt zu bezeichnen, der auch hier zu dem dritten großen Gebiete der Staatswissenschaft, der Lehre vom Staate, hinüberführt.

Wenn nämlich diese Herrschaft des Sonderinteresses und seine Entwicklung zum Kampf und zum Verderben der Gesellschaft ein naturgemäßer Proceß ist, was kann allein die Gesellschaftsordnung vor diesem Verderben schützen?

Offenbar nur Eins — daß es eine Gewalt gebe, deren höchstes und absolutes Wesen es ist, eben kein Sonderinteresse zu haben, sondern mit der höchsten Macht in sittlicher wie in materieller Beziehung die Vertretung und Verwirklichung des wahren

Gesammtinteresses zu vereinen. Diese Gewalt ist der Staat. Die Herstellung der starken und selbstthätigen Staatsgewalt allein ist daher die einzig naturgemäße und wahrhafte Hülfe gegen das Verderben, das unvermeidlich der Gesellschaft droht, die die Staatsgewalt sich gänzlich unterworfen hat. Wie dieß geschieht, wird die Verfassungslehre zeigen. Aber dieser erste Theil der Gesellschaftslehre schließt somit in dem Satze, daß auch von dieser Seite aus weder die Lehre, noch das wirkliche Leben der menschlichen Gemeinschaft sich ohne den Staat und seine Idee gänzlich verstehen lassen.

Dieß ist nun die Lehre von den Gesellschaftsklassen, ihrem allgemeinen Entwicklungsproceß und den Gesetzen, welche denselben beherrschen. Jetzt haben wir die einzelnen, concreten Gesellschaftsformen für sich zu betrachten.

Drittes Kapitel.

Die wirkliche Klassenordnung. Uebergang zur Lehre von den Gesellschaftsformen.

Ganz offenbar ist nun der Inhalt der Klassenordnung auch mit demjenigen nicht erschöpft, wodurch sie sich selber vernichtet. Die Klasse existirt nicht für sich, so wenig wie die Größenverhältnisse des Besitzes für sich existiren. Es ist die Größe des Besitzes nothwendig mit der Art in Verbindung, und die Gesellschaftsklasse eben so nothwendig mit der Gesellschaftsform. Und die ganze Erfüllung der ersteren wird demnach erst durch das Verhältniß zu dem letzteren gegeben.

Es versteht sich nun, daß dieß erst in der Darstellung der drei Grundformen aller Gesellschaft wirklich erledigt werden könne. Allein der Uebergang von der Lehre und dem Leben der Gesellschaftsklassen zu den Gesellschaftsformen besteht dennoch als ein selbständiger in dem Satze, daß die Vertheilung der verschiedenen Größen des Besitzes und mit ihr die Klassen je nach der verschiedenen Art des Besitzes eine verschiedene Gestalt annimmt. Die ganze Klassenordnung und ihre Bewegung erscheint dadurch je nach der Gesellschaftsform als eine verschiedene; und die allgemeinen Grundsätze, nach denen

dieß der Fall ist, bilden demnach den Uebergang zu der Lehre von den Gesellschaftsformen.

Diese allgemeinen Grundsätze finden natürlich ihre specielle Anwendung in dem folgenden Haupttheil. Es wird uns hier genügen müssen, sie ihrem Wesen nach zu ihm neutrisiren.

a) Was zunächst die Geschlechterordnung betrifft, die auf dem Grundbesitze beruht, so besteht der Einfluß der letzteren auf die Vertheilung wesentlich darin, daß die Unterscheidungen unter den Klassen viel schärfer hervortreten, und daß sich auch eine beständige Neigung zeigt, eine Mehrheit von Klassen unter den Grundbesitzern zu bilden. Die Geschlechterordnung zeigt daher stets die größte Verschiedenheit der Klassen, und mit ihr die größte Verschiedenheit in Geselligkeit und Sitte. Die Natur des Grundbesitzes äußert sich ferner in dem entschiedenen Festhalten an dem einmal gegebenen Unterschied. Der Grundbesitz theilt seine Natur den Klassen mit, und im Guten wie im Schlimmen ist das Beharren bei der einmal gesetzten Grenze und Gestalt der Grundcharakter aller Grundbesitzklassen. Zugleich entsteht auf dieser Grundlage auch hier viel eher eine herrschende Klasse, da die Bedingungen ihrer Entstehung in dem festen Grundbesitze gegeben nicht von der individuellen Tüchtigkeit abhängen, sondern sich hier zuerst und am innigsten mit dem Besitze verschmelzen. Nirgends ist daher die Ordnung eine so starke und dauernde, als beim Grundbesitz; aber nirgends ist dafür auch die Bewegung und der Fortschritt so gering als hier. Wie der Grundbesitz überhaupt, so ist auch die Klassenordnung desselben die Basis der Ordnung überhaupt. Und das ist seine große Funktion im Gesammtleben der Gesellschaft, der wir hier zuerst begegnen. Aus dem Grundbesitze und seiner Geschlechterordnung zieht gleichsam die ganze Gesellschaftsordnung die Elemente des sich immer erneuenden Unterschiedes des Einzelnen in den Klassen; und wie dieser nun im Einzelnen wirkt, das werden wir später sehen.

b) In der ständischen Ordnung dagegen herrscht das geistige Gut. Das geistige Gut läßt eine strenge Scheidung der Quantität überhaupt nicht zu. Es ist daher in der ständischen Ordnung der Unterschied der Klassen überall nicht scharf vorhanden, so lange die Besitzverhältnisse in dieselben nicht entscheidend eingreifen. Hier beruht der Unterschied der Klassen vielmehr auf der Theilnahme an den drei Funktionen und wird gebildet durch den Grad, in welchem

diese Theilnahme eine leitende oder eine dienende ist. Und da nun dieser Grad zunächst durch die Symbole der Funktionen bezeichnet wird, so sehen wir in der ständischen Ordnung an der Stelle der strengen, rein durch den Besitz gegebenen Klassen der Geschlechterordnung eine andere, der ersteren eigenthümliche Erscheinung; das ist die Hierarchie der ständischen Ordnung, in der die Unterschiede der Funktion durch äußere Symbole bezeichnet sind. Die ständische Ordnung ist daher an sich eine Hierarchie; zu einer Klassenordnung wird sie erst, indem die Besitzverhältnisse in dieselbe aufgenommen werden. Die Hierarchie der Ständeordnung hat aber die Fähigkeit, den Besitz in sich aufzunehmen, und das Interesse an dem wirthschaftlichen Gute und seinen materiellen und gesellschaftlichen Vortheilen reizt dieselbe beständig, sich desselben zu versichern, und vermöge der wirthschaftlichen Güter eine Geltung auch im Gebiete der wirthschaftlichen Welt zu gewinnen. Wo das nun geschieht, da erzeugt sich im Stande eine eigenthümliche Besitzesordnung, und diese wird, wo der Stand Grundbesitz gewinnt, sofort zu einer Geschlechterordnung. So geschieht, was wir bei allen Völkern vor sich gehen sehen, daß die reine ständische Ordnung die Geschlechterordnung in sich aufnimmt und allmählig von dieser bewältigt wird. Alsdann entsteht eine neue Bewegung, welche die Funktionen von der Unterwerfung unter den Besitz befreit, und sie selbständig im Amte wieder darstellt, in dem der Klassenunterschied dann nur noch als Rangunterschied erscheint, das ist die Form, in welcher die Staatsgewalt den Unterschied unter den Stufen der Hierarchie anerkennt. So ist die Klassenbildung und Klassenordnung in der ständischen Gesellschaftsform eine an sich wesentlich von derjenigen der Geschlechterform verschiedene, dennoch aber in Wirklichkeit beständig in dieselbe übergreifende, und wir werden dieß im späteren Verlaufe der Darstellung im Einzelnen genauer sehen.

c) Die gewerbliche Ordnung der Gesellschaft ist endlich diejenige, in welcher der Klassenunterschied zur Grundlage der ganzen Ordnung und Bewegung der Gesellschaft wird. Die Art des Besitzes in derselben, der gewerbliche Besitz, ist nicht bloß für den Unterschied der Größe am meisten empfänglich, sondern er hat in demselben auch nicht die äußerliche Begränzung des Grundbesitzes. Durch das Erste nimmt er das Princip der Klassenordnung am bestimmtesten in sich auf, und durch das Zweite drückt er dasselbe am bestimmtesten aus.

Außerdem erhält sich in der gewerblichen Gesellschaft jene Scheidung vom Stande, die wir als Amt auftreten sehen, und die Beziehung zu den drei Funktionen wird zu einer bloß mittelbaren. Das hier vermittelnde Glied ist nun die freie Thätigkeit des einzelnen Individuums, die in gesellschaftlicher Form auftretend als Körperschaft erscheint. Die gewerbliche Gesellschaftsordnung ist daher das eigentliche Gebiet der gesellschaftlichen Körperschaften; je bestimmter diese ausgebildet sind, desto kräftiger ist die Klassenordnung; je mehr sie sich in Energie und Umsicht bethätigen, desto lebendiger ist die Bewegung der Klassen. Zugleich aber greift hier das Gebiet der rein wirthschaftlichen Grundsätze am bestimmtesten hinein. Da in der gewerblichen Ordnung das Geschlecht und die geistige Thätigkeit dem gesellschaftlichen Leben keinen Halt mehr bieten, so muß der Besitz mit seinem Maße ganz allein ausreichen, um das Leben der Gesellschaft zu bestimmen. Dadurch geschieht es, daß die Gesetze, welche über die wirthschaftliche Welt herrschen, zugleich zu den herrschenden Gesetzen in der gesellschaftlichen Welt werden. Das ist der Charakter der gewerblichen Gesellschaftsordnung. Und daher kommt denn auch die Gestalt, welche die Bewegung in der gewerblichen Gesellschaft annimmt, und das große Mißverständniß, das über ihrem Inhalt herrscht. So wie die gewerbliche Gesellschaft auftritt, werden nämlich die gewerblichen Güter zum wesentlichsten Ziele aller Bestrebungen sowohl der gewerblichen als der gesellschaftlichen Welt. Die wirthschaftlichen Regeln, welche über die Grundlagen der Unternehmungen und über den Erfolg derselben entscheiden, werden zu den Principien der Gesellschaftsbildung, und wirthschaftliche und gesellschaftliche Klassen und Interessen verschmelzen so eng mit einander, daß man sie nur noch durch die Beziehung zu dem geistigen Leben trennen kann. Die Klassenordnung und der Gegensatz der Klassen finden sich daher hier ausgedrückt in der Größe des Besitzes; die Art verschwindet, und das Streben nach einem Vermögen wird eben so sehr ein Streben nach einer gesellschaftlichen Geltung, als das Streben nach der letztern richtig erscheint ohne das erstere. Dann ändern sich die Anwendungen der Grundbegriffe der gesellschaftlichen Ordnung, die Ehre wird durch eine Geschlechter- und Standesehre zu einer kaufmännischen und industriellen Ehre; das Ansehen wird zum Gewicht; das Sonderinteresse ist die Anwendung des Größengesetzes der Kapitalien, während der Communismus zum Princip der

niedern Klasse wird. In dieser Verschmelzung der wirthschaftlichen Klassen mit der gesellschaftlichen besteht der Charakter der gewerblichen Gesellschaft; darin liegt die Gefahr derselben, indem der Sieg des Materiellen über den geistigen Inhalt zum Materialismus wird, während die Rücksichtslosigkeit auf jene unwandelbaren Gesetze der Wirthschaft und die Aufstellung einer gesellschaftlichen Ordnung, die sich davon unabhängig dünkt, als Utopie bezeichnet wird. Wir legen auf diese Punkte ganz besonderes Gewicht. Es ist keine Frage, daß unsere Zeit gerade in gewerblicher Gesellschaftsbildung begriffen ist. Es ist daher ganz natürlich, daß die meisten Menschen dasjenige, was eben jetzt in dem Leben der Gesellschaft vor sich geht, für das eigentliche und wahre gesellschaftliche Leben halten, und dabei übersehen, daß die ganze industrielle Gesellschaftswelt in der That nur Eine bestimmte Gestalt der Gesellschaft ist. Sie kommen dadurch zu der Meinung, daß die Gesetze und Forderungen, welche aus dieser gegenwärtigen Ordnung sich ergeben, auch zugleich die allgemeinen Gesetze und Erscheinungen der gesellschaftlichen Welt bilden, und daß mithin auch jede Hülfe, welche gegen die gegenwärtigen Uebel der Klassengegensätze und ihrer Sonderinteressen zu heben vermag, eine Hülfe gegen die Störungen der Klassenordnung überhaupt werden müsse. Es ist jetzt, wie es scheint, einleuchtend, daß das nicht der Fall ist. Die Klassen gehören in der Wirklichkeit allen drei Gesellschaftsordnungen an, und sind eben dadurch in Natur und Kraft sehr verschieden von einander. Der tiefere Blick in die gesellschaftlichen Verhältnisse eröffnet sich uns in der That erst dann, wenn wir das Gegenwärtige als ein Besonderes zu erkennen lernen, in dem weder die Gesammtheit der Verhältnisse noch auch die ganze Summe unserer Aufgaben erfüllt ist. Und erst dadurch werden wir auch die zweite nicht minder bedeutende Thatsache verstehen, daß es nämlich falsch ist, zu glauben, es bestehe eben nur diese eine Gesellschaftsordnung mit den ihr eigenthümlichen Klassenverhältnissen. Im Gegentheil werden wir bei dem ersten Blick auf die uns umgebende Welt erkennen, daß die Geschlechter- und die ständische Ordnung mit der gewerblichen Ordnung mit ihren Klassen zugleich vorhanden sind, und daß mithin in der Wirklichkeit das volle Leben der menschlichen Gesellschaft erst in der beständigen Berührung und Kreuzung aller Klassen aus allen drei Gesellschaftsformen besteht. Und erst dadurch tritt uns eine letzte Frage

entgegen, deren volle Erledigung freilich erst mit dem Abschluß der gesammten Lehre von den Gesellschaftsordnungen gefunden worden, deren größte Grundzüge aber bereits hier einleuchtend genug seyn werden, um mit ihnen die Lehre von den Gesellschaftsklassen schließen zu können.

d) Wenn es wahr ist, daß alle drei Ordnungen der Gesellschaft mit ihren Klassen nicht bloß in diesem Augenblicke da sind, sondern daß dieselben auch beständig dahin trachten, sich neben einander zu erzeugen und zu erhalten — ist es dann ein höheres Lebensgesetz der Gesellschaft, das die drei Ordnungen neben einander fordert, oder ist dieß Nebeneinanderstehen bloß ein Ergebniß der gegebenen Verschiedenheit in der Art der Güter? Ist dasselbe die Forderung einer Harmonie, oder die Consequenz einer Thatsache?

Ganz offenbar ist es nun, daß wir in jener Thatsache den Ausdruck eines höheren und organischen Verhältnisses des menschlichen Lebens zu finden haben, wenn wir sehen, daß keine jener Ordnungen die Gegensätze ihrer Klassen innerhalb ihres eigenen Processes zu lösen vermag, sondern daß die Gesellschaft im Gegentheil in dem Grade der Unfreiheit mehr unterworfen wird, in welcher es Einer jener Ordnungen gelingt, das Daseyn der andern auszuschließen.

Alle freie Bewegung der Gesellschaft besteht nämlich, wie wir gesehen, darin, daß die niedere Klasse zur Mittelklasse, und diese zur höheren emporsteigen könne. Wenden wir dieß Gesetz des gesellschaftlichen Fortschrittes auf die drei Ordnungen an, so ergibt sich Folgendes.

In der auf dem Grundbesitz und seiner Vertheilung beruhenden Geschlechterordnung vermag die Gesellschaft nicht, die niedere Klasse zur Mittelklasse zu erheben, weil das Maß des Besitzes hier ein absolut beschränktes ist. Man kann den Grund und Boden nicht vermehren. Die einzige Möglichkeit, die zur niedern Klasse durch ihre Grundbesitzlosigkeit herabsinkenden Glieder der Mittelklasse in dieser zu erhalten, oder die Besitzlosen in dieselbe zu erheben, besteht demnach darin, daß eine neue Art des Besitzes herzutrete, in der durch die Unbegrenztheit des Besitzes die gesellschaftliche Arbeit beides zugleich durch die Erwerbbarkeit eines immer neuen Vermögens möglich macht. Das aber ist gegeben in dem gewerblichen Kapital. Es ist daher die Existenz eines gewerblichen Kapitals die

Bedingung für den lebendigen Fortschritt der Geschlechterordnung; und da das gewerbliche Kapital die gewerbliche Gesellschaftsordnung erzeugt, so ist die Bildung einer gewerblichen Gesellschaftsordnung mit ihren Klassen die Erfüllung der Geschlechterordnung; sie ersetzt ihren Mangel, ohne sie aufzuheben.

Eben so wenig vermag in der Geschlechterordnung die herrschende Klasse die Mittelklasse zur höheren zu erheben. Denn den Besitz, den sie hat, kann sie ihr nicht geben; so lange aber die Geschlechterordnung allein existirt, ist auch die geistige höhere Kraft gerade mit dem größeren Besitz derselben untrennbar verbunden. Damit also eine Erhebung der Mittelklasse auch hier stattfinden möge, muß der geistige Besitz unabhängig vom Grundbesitze dargestellt und Gegenstand der Arbeit und der Vertheilung werden. Das aber ist die hohe gesellschaftliche Funktion der ständischen Ordnung; und während die ständische Ordnung mit ihren Klassen daher negativ das Versinken der niederen Klasse in die Knechtschaft verhindert, tritt sie positiv wirkend der Geschlechterordnung in ihrem Mittelstande zur Seite, indem sie demselben auf geistigem Wege verleiht, was auf materiellem nicht möglich ist. Und zugleich hat die ständische Ordnung die entsprechende Aufgabe in der gewerblichen Ordnung. In dieser ist die Macht des wirthschaftlichen Erwerbes so groß wie in der Geschlechterordnung die Macht des Grundbesitzes. Wie hier der Unterschied des Kapitals in Grund und Boden, so würde dort der Unterschied des beweglichen Kapitals das alleinherrschende werden, wenn nicht die ständische Ordnung das geistige Leben in seiner Selbständigkeit erhielte, und den Werth und das Gewicht der Bildung und der Kenntnisse gegenüber den materiellen Werthen in Gütern verträte. Die Aufgabe der ständischen Ordnung in der Klassenordnung beider andern Gesellschaftsordnungen ist es daher, vermöge der an sich freien Güter des geistigen Lebens den Unterschied der Klassen auf allen Punkten durch die geistige Entwicklung zu bewältigen. Während daher der Grundbesitz der Gesellschaftsordnung das feste und erhaltende Moment in der Gesellschaft und ihrer Klassen vertritt, ist der gewerbliche Besitz die Grundlage der Bewegung in der materiellen, der geistige Besitz die Grundlage des Fortschrittes in der geistigen Welt.

Und so ergibt sich hier das zweite große Princip aller gesellschaftlichen Harmonie. Es ist in dem Vorhandenseyn und der

beständigen gegenseitigen Berührung aller Klassen aus allen drei Ordnungen nicht bloß das gesellschaftliche Leben überhaupt gegeben, sondern jede der drei Gesellschaftsordnungen erfüllt mit ihren Klassen die wahren Bedürfnisse der andern beiden; keine derselben vermag sich allein zu erzeugen, sondern die Harmonie der Entwicklung der Gesellschaft wird stets darauf beruhen, daß die verschiedenen Ordnungen mit ihren Klassen gegenseitig ineinander greifen und sich einander ersetzen und erfüllen.

Fassen wir nunmehr zum Schlusse diese beiden Principien zusammen, so können wir mit zwei Sätzen schließen, da wir hier einerseits den Schlußpunkt der bisherigen Entwicklung bilden, andererseits den Anfangspunkt für die folgenden Darstellungen zu geben bestimmt sind.

Es folgt nämlich erstens, daß, da die Klassenentwicklungen der drei Gesellschaftsordnungen einander ersetzen und bedingen, die höchste Ordnung des gesellschaftlichen Lebens niemals in irgend einer bestimmten einzelnen Gestalt der Gesellschaft besteht. Sondern die beste Form der Gesellschaft ist diejenige, in der alle drei Grundformen derselben, Geschlechter-, Stände- und gewerbliche Ordnung mit allen drei Klassen, der niederen, mittleren und höheren, vollständig ausgebildet in einander greifen.

Es ergibt sich zweitens, daß das beste Leben der Gesellschaft weder absolut in irgend einer der drei Ordnungen für sich, noch auch in irgend einer der drei Klassen für sich gedacht werden kann, sondern vielmehr darin, daß jede höhere Klasse die Erhebung der niederen zum Inhalte und Gegenstand ihrer in freien Vereinen auftretenden Thätigkeit macht, und daß die Humanität der einen Gesellschaftsordnung die Mängel des Besitzes der andern beständig zu bekämpfen bemüht ist.

Ist dem nun so, so steht auch das große Princip der Geschichte der Gesellschaft fest. Die Geschichte der Gesellschaft wird demnach nicht dahin gehen, vermöge der Entwicklung der Güter bloß eine Klasse durch die andere und eine Form durch die andere zu ersetzen, sondern vielmehr, da jede für die andere eine Bedingung der eigenen Entwicklung ist, in der organischen Erzeugung einer Form und Ordnung stets die Elemente der anderen zu erhalten und in edlerer Gestalt auszubilden.

Alle Völker, welche dieß nicht vermögen, *sind unfähig*, einen dauernden Platz in der Geschichte einzunehmen, weil sie unfähig sind, das letzte Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung zu verwirklichen; sie gehen unter neben den wahrhaft *historischen Völkern*, deren inneres Leben unter allen Kämpfen eben in der Verwirklichung jener absoluten organischen Idee des menschlichen Gesammtlebens besteht.

Und damit denn scheint uns der Uebergang zu dem folgenden Theile unserer Arbeit gegeben zu seyn.



